

دورية نصف سنوية علمية محكمة تعنى بالدراسات التاريخية
A Bi-annual Peer-reviewed Journal for Historical Studies

العدد 17 - تشرين الأول/أكتوبر 2022
Issue 17 - October 2022



عـدد خـاص

p-ISSN 2410-0870 | e-ISSN 2789-3251

OSTOUR

أسطور

جميع المراسلات باسم رئيس التحرير على العناوين التالية:

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، شارع الطرفة، منطقة 70، وادي البنات، الظعاين، قطـر

هاتف: 40356888 - 00974 | فاكس: 44831651 - 00974

أو على البريد الإلكتروني للمجلة ostour@dohainstitute.org





دورية نصف سنوية علمية محكمة تعنى بالدراسات التاريخية
A Bi-annual Peer-reviewed Journal for Historical Studies

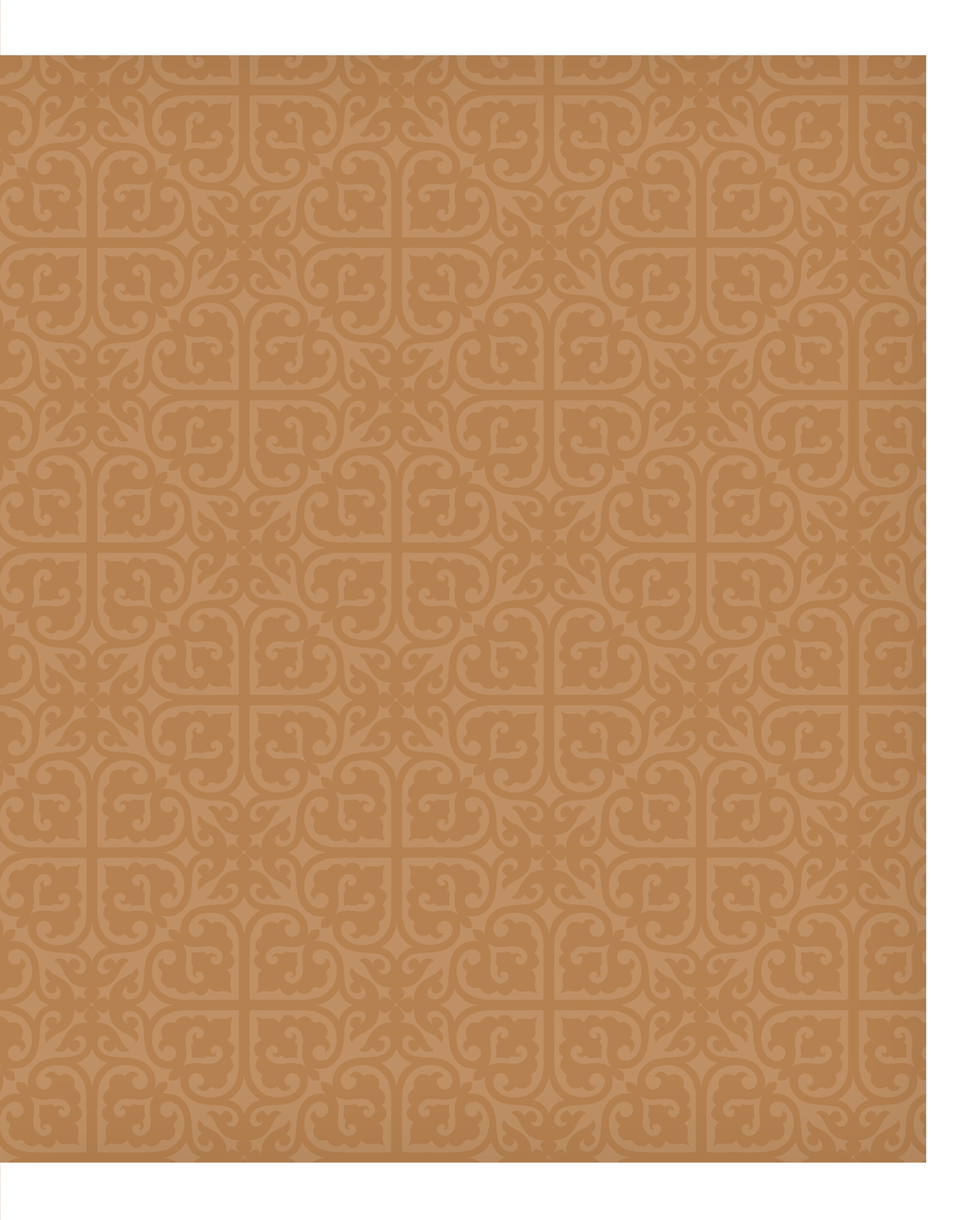
العدد 17 - تشرين الأول/ أكتوبر 2022
Issue 17 - October 2022







المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



Contents المحتويات



Articles 5 دراسات

Hayat Amamou 7 حياة عمامو
Hichem Djaït and the Orientalists
هشام جعيط والمستشرقون

Kamal Abdellatif 22 كمال عبد اللطيف
Hichem Djaït and the Foundations for Arab Enlightenment
هشام جعيط والتأسيس لأنوار عربية

Soumaya Louhichi 32 سمية الوحيشي
On Hichem Djaït and Modern Prophetic Biography
هشام جعيط في ميزان السيرة النبوية الحديثة

Amr Osman 51 عمرو عثمان
Hichem Djaït and Prophet Muhammad's Biograph: A Methodological Critique
هشام جعيط والسيرة النبوية: في نقد المنهج

Hassan Hafidi Alaoui 64 حسن حافظي علوي
The Contribution of Hichem Djaït to the History of Systems and Institutions in the Maghreb
إسهام هشام جعيط في التأريخ للنظم والمؤسّسات في بلاد المغرب

Testimonies 93 شهادات

Mohamed Hassen 95 محمّد حسن
On the Early Works of Hichem Djaït: The Question of the Past and the Preoccupation with Fate
من بواكير مؤلفات هشام جعيط: سؤال الماضي وهاجس المصير





مراجعـات كتـب 105 Book Reviews

عبد الحميد هنية 107 Abdelhamid Hénia

مراجعة كتاب **هشام جعيط: مسار باحث ومفكر تونسي**

Review of *Hichem Djaït: Itinéraire d'un Universitaire Et Intellectuel Tunisien*

كمال عبد اللطيف 112 Kamal Abdellatif

مراجعة كتاب **هشام جعيط: مسار باحث ومفكر تونسي**

Review of *Hichem Djaït: Itinéraire d'un Universitaire Et Intellectuel Tunisien*

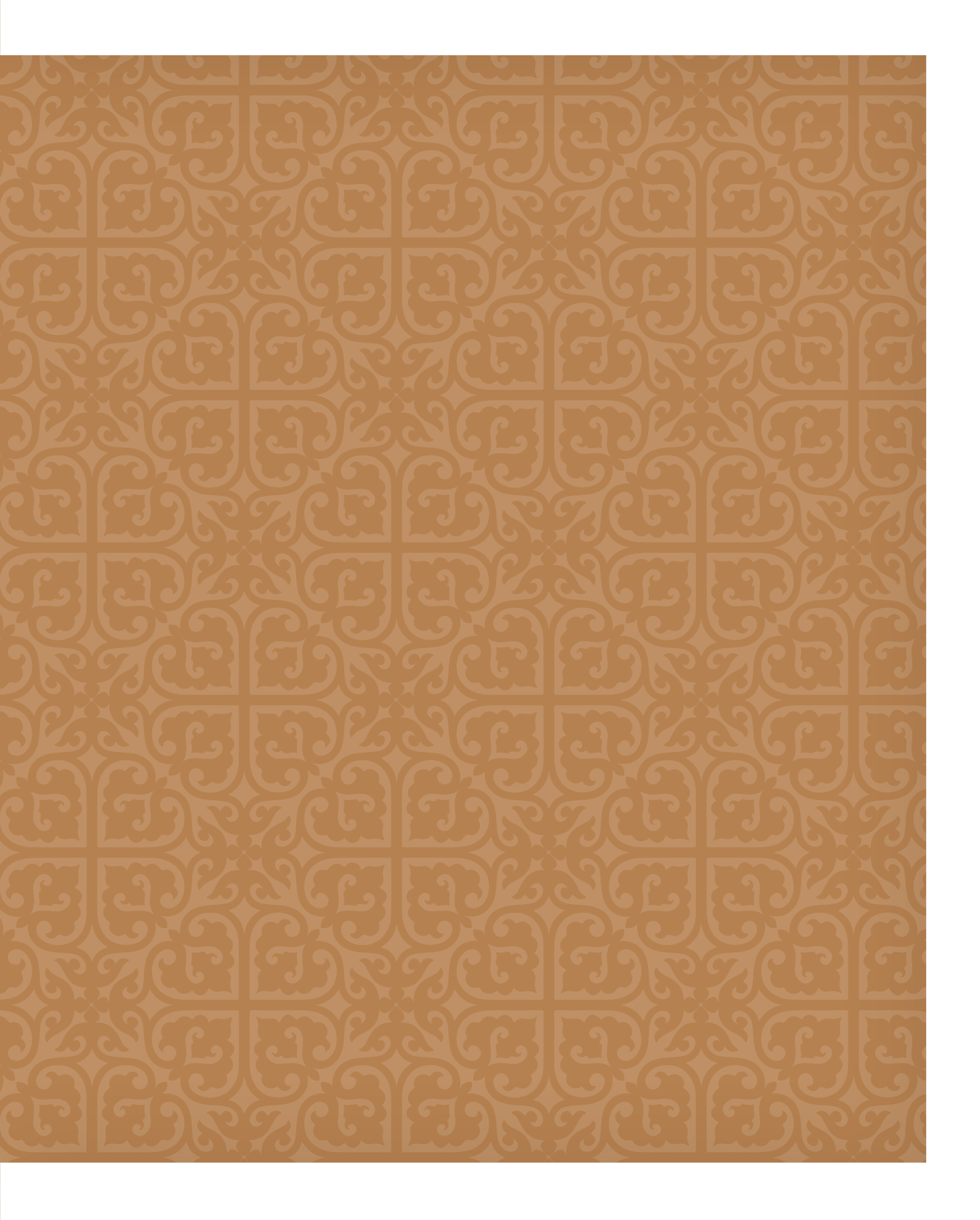
حياة عمامو 120 Hayat Amamou

مراجعة كتاب **تفكّر التاريخ، تفكّر الدين**

Review of *Penser l'histoire, penser la religion*



دراسات
Articles





التسلم Received
03-01-2022

التعديل Revised
16-07-2022

القبول Accepted
27-07-2022

الرقم التعريفي: DOI: https://doi.org/10.31430/SVFV5234

حياة عمامو | Hayat Amamou*

هشام جعيط والمستشرقون

Hichem Djaït and the Orientalists

الاستشراق هو فكر متعدّد الاختصاصات يعكس معرفة الغرب عن الشرق، ولذلك يرى إدوارد سعيد أنّ الشرق هو اختلاق غربي ليس بوصفه فضاءً جغرافيًا، بل بوصفه ذهنية ثقافية مختلفة. وقد خاض هشام جعيط في الاستشراق باعتباره تيّارًا فكريًا ظهر خلال القرون الوسطى وبلغ أوج تطوّره في القرن التاسع عشر. وفرّق بين مختلف التيّارات الفكرية للاستشراق، ثمّ فرّق بين الاستشراق الأوروبي اللاتيني، وخاصّة منه الفرنسي المتأثّر بالإرث الاستعماري، والفلسفة الألمانية التي تعاملت مع الإسلام من دون أفكار سلبية مسبقة. فضلاً عن التيّارات الفكرية للاستشراق، كان لجعيط اطّلاع واسع وعميق على كتابات المستشرقين الأكاديميين عن الإسلام باعتماد مناهج البحث الحديثة منذ القرن التاسع عشر، وقد اعتمد على أغلبهم فيما كتبه عن تاريخ المسلمين المبكّر خاصّة، ولم يكتف بالإشارة إليهم أو الاقتباس منهم، وإنّما ناقش كثيرًا من أفكارهم المتعلقة بالعديد من القضايا، فدعم بعضها وصوّب أفكارًا أخرى ورفض بعضها الآخر. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى دور جعيط المحوري في إطْلاع طلبة الجامعة التونسية على الاستشراق والمستشرقين من خلال دروسه وكتاباته.

كلمات مفتاحية: هشام جعيط، المستشرقون، الإرث المسيحي، الفكر الاستعماري، الفلسفة الألمانية، الإسلام، النبيّ.

Orientalism is a multidisciplinary theory that reflects Western knowledge of the East, which Edward Said considers a Western fabrication, not a geographical space, but as a different cultural mentality. Djaït embarked upon orientalism as an intellectual current that emerged during the Middle Ages, reaching its zenith in the nineteenth century. He differentiated between the various intellectual currents within Orientalism, then differentiated between Latin European Orientalism, especially the French current influenced by colonialism, and German philosophy that dealt with Islam without negative preconceptions. Furthermore, Djaït gathered extensive knowledge of the writings of academic Orientalists on Islam by adopting modern research methods from the 19th century to evaluate their ideas on many issues, supporting some, correcting others, and discarding the rest. Here, it is necessary to mention Djaït's pivotal role in passing on his knowledge about orientalist thought and thinkers to Tunisian University students through his lessons and writings.

Keywords: Hichem Djaït, Orientalism, Christian Heritage, Colonial Thought, German Philosophy, Islam, the Prophet.

* أستاذة التاريخ الإسلامي الوسيط، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس، ومديرة مخبر تاريخ الاقتصاد المتوسطي ومجتمعاته.

Professor of Medieval Islamic History, the Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Tunis. Director of the Laboratory for the History of the Mediterranean Economy and Societies.

hayet.amamou2014@gmail.com



مقدمة

قبل الخوض في علاقة إنتاج أبحاث هشام جعيط التاريخية والفكرية بالمستشرقين، لا بدّ من التوقّف عند مفهوم الاستشراق وتطوّره في ضوء علاقته بما كُتب عنه في أبحاث الكثير من المنتمين ثقافيًا إلى حضارات الشرق وخاصّة إدوارد سعيد من خلال كتابه عن الاستشراق[1].

تعرّف المعاجم الاستشراق بأنّه "علم ومعرفة تاريخ الشعوب الشرقية ولغاتها". وبطبيعة الحال فإنّه لا يمكن الفصل بين التاريخ واللغة، لأنّه من غير الممكن معرفة الميدان الأوّل دون إتقان اللغة. وعلى الرغم من أنّ الاستشراق عرف أوج تطوّره في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، في علاقة مع موجات الاستعمار الفرنسي والبريطاني لكثير من الشعوب الأفريقية والآسيوية، فإنّ ظهوره يعود إلى القرون الوسطى، إذ بذل علماء الغرب المسيحي جهودًا كبيرة خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر لتأسيس مكتبات لتعليم اللغات الشرقية، ليظهر بعد ذلك أدب الرحلات انطلاقًا من القرن السابع عشر، وهو ما زاد في تقريب معرفة الأوروبيين للشرق وتدقيقها. وقد تحوّل هذا الاستشراق انطلاقًا من نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر إلى أداة طيّعة في خدمة رغبات الأنظمة السياسية الغربية وجشعها للاستفادة من موارد الشرق، وهذا ما سيتحقّق عن طريق الحركات الاستعمارية التي شملت العديد من البلدان مثل مصر والجزائر والمغرب. سبقت هذه الموجات الاستعمارية حملات تحضيرية استكشافية وتبشيرية قام بها رجال دين وعلماء وشعراء وروائيون، وانتهت بهيمنة سياسية واقتصادية وثقافية على العديد من الشعوب الشرقية.

مرّت حركة الاستشراق بوصفها معرفة، بمراحل متعددة جعلتها تتطوّر، غير أنها تبقى في الأساس، في نظر إدوارد سعيد، "مجرّد مؤسسة لتبرير الهيمنة الفكرية والسياسية للغرب (أوروبا والولايات المتّحدة الأميركية) وشرعنتها على التشكيلات الاجتماعية والمجتمعات التي تشترك جميعها في تسميتها بالشرقية، بدءًا من المغرب ووصولًا إلى الصين. وهذه الطريقة في التفكير في الآخر، هي التي أدّت إلى تشكّل الشرق في العقل الغربي، ليس باعتباره فضاءً جغرافيًا، بل بوصفه خصوصية ذهنية تجعلنا ندرك أنّ هذا الشرق لا يعدو أن يكون اختلاقًا غربيًا"[2].

وإذا قام فكر الاستشراق، كما ذهب إلى ذلك إدوارد سعيد، على فرض الهيمنة على الشرق بدءًا من أواخر العصور الوسطى إلى حدود احتلال العراق، فما العلاقات التي ربطت هذا الغرب الأوروبي بالشرق قبل ذلك؟

للإجابة عن هذا السؤال، اخترنا الاقتصار على إلقاء الضوء على هذه العلاقة فيما يتعلّق بما كتبه جعيط عن ماضي الإسلام والمسلمين وحاضرهم، على أساس أنّ الحضارة الإسلامية هي التي كانت مهيمنة على العالم انطلاقًا من القرن الثامن للميلاد، ثمّ هيمنت عليها أوروبا انطلاقًا من نهاية القرن الثامن عشر (حملة نابليون على مصر 1798-1801). والمتأمّل في كتابات رجال الدين المسيحيين بكافّة مذاهبهم من الذين كانوا يعيشون تحت هيمنة الإمبراطورية الإسلامية أو خارجها، يلاحظ أنّه أمكنهم المحافظة على تفوّق ثقافتهم الدينية على الرغم من أنّهم كانوا أقلّية، وذلك عن طريق التركيب المتواصل والدؤوب للصور السلبية والعدائية ضدّ الإسلام ونبيّه[3]، الأمر الذي خوّلهم بعد ذلك استعادة إسبانيا والتفوّق على الثقافة الإسلامية بعد سبعة قرون من هيمنة المسلمين على المسيحيين. وقد بقيت الصور العدائية، التي روّجها المسيحيون حول نبيّ الإسلام، حيّة في الأدب المسيحي إلى حدود القرن التاسع عشر الذي بلغ خلاله

1 Edward Said, *L'orientalisme, l'Orient crée par l'Occident* (Paris: Seuil, 1980), pp. 14-15.

2 Ibid., p. 15.

3 Hayet Amamou, "En marge de deux faits divers retentissants: Polémique et polémistes chrétiens en terre d'Islam à l'époque médiévale," *Les Cahiers Du CERES, Série Anthropologie et Ethnologie* (2010), p. 110 et suiv.



الاستشراق أوج تطوّره، لأنّه عمّق معرفة الغرب بالإسلام وبنبيّه، غير أنّ عمق هذه المعرفة لم يمكّنها من التخلّص من الأفكار المسبقة الموروثة تجاه الإسلام، ما جعلها تظهر عند أغلب المستشرقين إلى حدّ الزمن الراهن. هكذا يتّضح أنّ الشعور بالتفوّق لدى الغرب لم يكن ناتجًا من الاستعمار فقط، بل يعود إلى زمن تفوّق المسلمين السياسي والثقافي أيضًا.

لقد شكّل الاستشراق، منذ القرن السابع عشر، تيّارًا مهمًّا في الاعتناء بالتراث الإسلامي، وذلك عن طريق تجميع المخطوطات وتحقيق قسط مهمّ منها، والمجموعات النوميّة والخزفيّة والبرديّات والنقوش، التي يُحتفظ بأغلبها في متاحف عواصم البلدان الغربية ومكتباتها، فضلًا عن تكثيف الحفريّات، وترميم المعالم في مناطق متعدّدة من البلدان العربيّة، مثل اليمن والمملكة العربية السعودية وسورية ومصر وبلدان المغرب، وغيرها.

لقد قام معظم المستشرقين بدراسة جوانب مختلفة من عناصر التراث الإسلامي، التي جمعوها في متاحفهم ومكتباتهم ومراكز أبحاثهم الموجودة في أغلب العواصم العربية والإسلامية، واهتم جعيط منها بالدراسات المتعلّقة بالإسلام المبكّر، وخاصّة بشخصية النبيّ. وقد كان لهذا الاهتمام زوايا متعددة منها ما يهمّ الاستشراق باعتباره تيّارًا فكريًّا، ومنها ما يخصّ الدراسات التي أنجزها بعض المستشرقين، لأنّه اعتبرها محورية في بعض كتاباته، ومنها ما كان عابرًا أو حتّى غير مهمّ.

أولًا: جعيط والتيّار الاستشراقي المسيحي الأوروبي

يُرجع جعيط في كتابه **أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة**[4]، نظرة الغرب العدائية للإسلام ونبيّه إلى القرون الوسطى؛ ذلك أنّ "فكرة أنّ النبيّ لم يكن نبيًّا حقيقيًّا صادقًا تجذّرت دون أن يصدّها الريب عند مفكّرين عديدين من القرون الوسطى، أمثال ريمون مارتن[5] Raymond Martin، وريكولدو[6] Ricoldo، ومارك دي تولاد[7] Marc de Tolède، وروجيه باكون[8] Roger Bacon، فتصبح رسالته ناسوتية أملتها مشاريع المصالح السوداء الدنيوية والشخصية، أمّا القرآن فليس سوى مجموعة من الخرافات مستعارة من التوراة وبشكل مشوّه"[9]. أمّا أوروبا الحديثة، فقد انتقلت من الثقافة المسيحية إلى أوروبا متنوّعة: "أوروبا عصر النهضة والإصلاح، أوروبا الأنوار، أوروبا الإمبريالية ما بعد 1860. وفي داخل أوروبا تتشكّل عدّة زوايا للرؤية: الزاوية السياسية، الزاوية الدينية، زاوية التاجر، زاوية المثقّف الحرّ، زاوية المستعمر المقيم"[10]. ومع ذلك، ولئن لم يعد الإسلام معتبرًا خصمًا لاهوتيًّا، فقد ظلّت الصورة لدى أوروبا الحديثة عن الإسلام منحصرة في كونه دينًا بسيطًا يجب الرمي به خارج التيّار الروحي المركزي للإنسانية. ولتوضيح هذه الرؤية الأوروبية الاستشراقية المتنوّعة عن الإسلام، تناولها جعيط بالدرس في ثلاثة محاور.

4 هشام جعيط، **أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة**، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 2001).

5 ينتمي ريمون مارتن (1215-1284م) إلى الدير الدومينيكاني لبرشلونة couvent dominicain de Barcelone في منطقة قطلانيا Catalogne. وقد اشتهر بجداله وكتاباته المعادية لليهودية والإسلام في سياق تاريخي اتّسم بحروب الاسترجاع la Reconquista التي شنّتها الممالك الإسبانية المسيحية ضدّ ملوك الطوائف المسلمين من ناحية، وبنشاط محاكم التفتيش l'inquisition التي قامت بها الكنيسة المسيحية ضدّ اليهود والمسلمين في مرحلة أولى والموريسكيين في مرحلة ثانية.

6 ريكولدو بنيني Ricoldo Pennini، اشتهر باسم Ricoldo da Monte Croce. وُلد وتوفّي بمدينة فلورنسا الإيطالية بين 1243 و1320م. وهو رجل دين دومينيكاني un religieux dominicain ومبشّر ورحّالة كبير ومدافع شرس عن المسيحية apologiste du christianisme.

7 عاش بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد. وهو طبيب ورجل دين مسيحي عاش في طليطلة، وكان من أوائل مترجمي القرآن إلى اللاتينية.

8 روجيه باكون (1214-1294م)، فيلسوف وعالم وكيميائي إنكليزي. ينتمي إلى الفرقة الدينية الفرنسيسكية ordre franciscain، تعلّم في جامعة هارفارد وعاش مدّة طويلة في باريس. يعتبر أبا المنهج العلمي في الغرب المسيحي لأنّه اطّلع اطلاعًا واسعًا على العلوم الإسلامية، وخاصّة ما تركه ابن الهيثم.

9 جعيط، ص 13.

10 المرجع نفسه، ص 15.



1. المثقّفون الفرنسيّون والإسلام

اختار جعيط تبيين تصوّر هؤلاء المثقّفين عن الإسلام في ثلاث صور:

تتعلق الصورة الأولى ببعض فلاسفة الأنوار من خلال فولتير Voltaire[11]، وفولني Volney[12]: وفي هذا الصدد أثار جعيط فكر فلاسفة الأنوار بخصوص الإسلام ونبيّه، لكنه لم يفسّر لنا الأسباب التي جعلته يختار فولتير وفولني دون غيرهما من الفلاسفة الآخرين الذين قد تكون أفكارهم أشد أهمية فيما يتعلّق بهذا الموضوع، غير أنّ هذا الاختيار لم يمنعه من الإشارة إلى الكثير منهم على سبيل المقارنة أو المساهمة في تطوّر تفكير فولتير وفولني من أمثال هنري دي بولانفيليه (1658-1722) Henri de Boulainvilliers[13]، ومونتسكيو Montesquieu[14].

ويقسّم جعيط استعراضه لأفكار فولتير حول الإسلام والنبيّ إلى مرحلتين: المرحلة الأولى التي حكم فيها فولتير على الإسلام حكمًا عدائيًّا مثلما يتّضح في كتابه **محمّد والتعصّب** *Mahomet et le Fanatisme*. ولئن كان في غمرة تهجّمه على الإسلام، قد هاجم أيضًا المسيحية الرسمية، فإنّ تعمّده اختيار الإسلام ونبيّه رمزًا للتعصّب وللّاإنسانية ولإرادة القوّة يعبّر عن نفور واضح تجاههما[15]. والمرحلة الثانية، التي يحاول فولتير فيها، كما يرى جعيط في كتابه **دراسة عن الأخلاق** *Essai sur les mœurs*، أن يحلّل العناصر التي تدخل في تركيب الإسلام، وذلك من منظور تاريخ الأديان، فكانت لهجته أكثر جدّية وهدوءًا، وهو ما جعله يفرّق بين المساهمة النبويّة البحتة والتطوّر اللاحق للنظام الديني. ومع ذلك فقد ظلّ محمّد، في نظر فولتير، ذلك الشخص الذي استفاد من بساطة من حوله، وفرض رسالته بالقوّة[16].

أمّا فولني فيعتبره جعيط مفكّرًا أيديولوجيًّا، وقد ورد في مؤلّفه **الآثار أو تأملات** بعض الصور السلبية عن الإسلام ومؤسّسه، مثل العنف الذي كرّسه محمّد ليكوّن "إمبراطورية سياسية ودينية على حساب موسى والمسيح"[17]، وعدم التسامح الذي "يصدم كلّ فكرة عن العدل"[18]، والطموح الشخصي الذي "استخدم الدين لمشاريعه في السيطرة ولتطلّعاته الدنيوية"[19]. أمّا القرآن، في نظر فولني، فهو لا يعدو أن يكون مجرّد "نسيج من الخطب المتناقضة والغامضة، والإرشادات المضحكة والخطيرة"[20].

هكذا يتبيّن أنّ نظرة فلاسفة الأنوار، من خلال فولتير وفولني، إلى الإسلام ونبيّه لم تتغيّر في جوهرها عن نظرة رجال الدين المسيحيين في العصور الوسطى إلى هذا الدين ومؤسّسه، وعلى الرغم من أنّ مهاجمة فلسفة الأنوار للإسلام قد جاءت في إطار مهاجمة الأديان كلّها، فإنّ عداءها للإسلام يبقى الأكثر بروزًا وشدّة.

---

11 فرانسوا ماري أرووت François Marie Arouet اشتهر باسم فولتير (1694-1778). كاتب وفيلسوف وموسوعي ورجل أعمال فرنسي، وهو أكثر فلاسفة الأنوار شهرة في القرن الثامن عشر.

12 كنستنتان - فرانسوا شاسبوف دي لا جيروديه كومت فولني (1753-1820) Constantin-François Chassebœuf de la Giraudais Conte Volney. فيلسوف ومستشرق فرنسي. اشتهر بكتابه **الآثار أو تأمّلات حول الثورات الإمبراطورية** *Les Ruines ou Contemplations sur les Révolutions des Empires*. زار مصر والشام وكتب كتابه **وصف مصر وسورية** *Voyage en Egypte et en Syrie*.

13 مؤرّخ وفلكي فرنسي. وهو من أوّل المؤرّخين الذين اعتبروا فنّ الحكم علمًا، عرف فكره هذا شهرة كبيرة وحظي بنقاش معمّق، لكن سطا عليه مونتسكيو وحتّى فولتير الذي اشتهر بكونه أبا الفكر الحرّ. كتب الكثير من الكتب التي لم تنشر في حياته ومن بينها كتاب عن حياة محمّد (1730).

14 جان لويس دي سيكوندات، اشتهر باسم مونتسكيو (1689-1755) Jean Louis de Secondat dit Montesquieu، فيلسوف وكاتب فرنسي من عصر الأنوار، وهو أحد مؤسسي الفلسفة الحديثة، وله مؤلفات عديدة.

15 جعيط، ص 19.

16 المرجع نفسه.

17 المرجع نفسه، ص 21.

18 المرجع نفسه.

19 المرجع نفسه، ص 121.

20 المرجع نفسه.



ووردت الصورة الثانية عن الإسلام عند بعض الرحّالة الرومنطيقيين، وقد اختار جعيط في حديثه عن نظرة هؤلاء إلى الإسلام ثلاث شخصيّات قال عنهم إنّهم ليسوا مؤرّخين ولا علماء نفس اجتماعي، وإنّما هم كتّاب وفنّانون[21]. ثمّ حرص في اختياره هذه الشخصيّات على التدرّج في نظرتهم إلى الإسلام باعتباره الآخر، فبدأ بشاتوبريان (1768-1848) François-René vicomte de Chateaubriand[22]، الذي يعتقد جعيط أنّه بقي مهووسًا بعظمة الماضي المسيحي للعصور الوسطى وأوهامه، وهو ما جعله يرسم صورة في منتهى العدائية، في مؤلّفه **الطريق من باريس إلى القدس**، عن الطبع الإسلامي والشعوب التي "تنتمي إلى السيف"، والتي تتّسم بالوحشية والطغيان والعبودية والتعصّب، وغير ذلك. وهو ما يبرّر الحركة الصليبية الضخمة التي شنّها الغرب المسيحي ضدّ التاريخ البربري الذي ينفي الحضارة في نظر شاتوبريان[23]. أمّا الشخصية الرومنطيقية الثانية، التي اختار جعيط البحث في رسم تصوّرها عن الإسلام، فتتعلّق بألفونس دو لامارتين (1790-1869) Alphonse de Lamartine[24]، الذي كان يبحث عن ذاته، فبدا له التقليد المسيحي والغربي الأشدّ عرقيّة غريبًا، فأمكنه أن يرى طبع المسلم بصورة مختلفة تتّسم بالعطف والشفقة والتعقّل القدري والتسامح ... ثمّ أدرك جيّدًا البعد المزدوج للقرآن، العالمي والخصوصي، وقبل بصدق الرسالة النبويّة. وعلى الرغم من رؤيته الإيجابية للإسلام، فإنّه لم يكن مستعدًّا لاعتناقه[25].

ينهي جعيط البحث في آراء بعض الرحّالة الرومنطيقيين حول الإسلام برؤية جيرار دي نرفال (1808-1855) Gérard de Nerval[26]، التي وصفها بأنّها أكثر دقّة وتفهّمًا لأنّها تناولت ثلاث مجموعات من الموضوعات: أوّلها يتعلّق بتلك التي لها صلة بالطبع الإسلامي، وثانيها بالعادات والتقاليد التي يُبدي تجاهها دي نرفال الكثير من الدهشة لمراوحتها بين السلوكات السلبية (جشع الموظّفين الأتراك، المحافظة الاجتماعية، التعصّب الصارم لشعب المدن، منع الأجانب، لأنّهم مسيحيون، من زيارة الجوامع، القدريّة والسلوكات الإيجابية (الضيافة، النبل، الشهامة، المساواة، التواضع، الإنسانية) ... إلخ، لكنّه؛ مثل الذين سبقوه، يقدّم هذه الخصائص على أنها كتلة غير متمايزة: و"لم يشأ أن يتنازل ولو لحظة عن أوروبيته وعن ارتباطه بالحضارة الفرنسية، بل أكثر من ذلك، إنّه، أمام هذا العالم الغريب عن عينيه، كان يحسّ بكلّ عمقٍ جذوره الغربية ... وهذا ما جعل مسّيآن Messiaen يقول عنه: إنّه أراد أسلمة هرطقته المسيحية بذهابه للعيش في المشرق الإسلاميّ"[27]. أمّا التحليل المفصّل لمؤنس طه حسين، فقد بيّن "محاولة دي نرفال البطولية لأن يبني لحسابه توفيقية دينية بالحلم والحدس الخارج عن الواقع ويجعلنا ننتبه إلى الإحباط التراجيدي لهذه المحاولة للّحاق بالإلهي"[28].

خلافًا لفلاسفة الأنوار، اتّضح أنّ نظرة الرحّالة الرومنطقيين الفرنسيين إلى الإسلام راوحت بين العداء التامّ عند شاتوبريان، والتعاطف عند لامارتان، والافتتان عند دي نرفال. لكنّ تغيير النظرة إلى الآخر عند الكاتبين الأخيرين لم ينزع عنهما الإحساس بالروح الغربية مقابل الشعور بالغربة أمام روح الإسلام الشرقية.

أمّا الصورة الثالثة للمثقّفين الفرنسيّين عن الإسلام فتتعلّق بالمثقّف الملتزم، ويفسّر جعيط في هذا الصدد سبب اقتصاره على المثقّفين الفرنسيّين الذي يعود إلى المركزية التاريخية لفرنسا في علاقتها بالإسلام (الحروب الصليبية، الاستعمار الفرنسي، وجود العديد من كتّاب القرن التاسع عشر الذين أنتجوا أعمالًا أدبية عن الإسلام، ذات صبغة استعمارية، ولكن بنظرة مختلفة عمّا ساد في نظرة رجال الكنيسة خلال العصور الوسطى).

---

21 المرجع نفسه، ص 28.

22 كاتب وسياسي فرنسي. يعتبر من الطلائعيّين في تأسيس الرومنطيقية الفرنسية. له العديد من الكتب، ومنها **الطريق من باريس إلى القدس** (1811) *Itinéraire de Paris à Jérusalem*.

23 جعيط، ص 24.

24 شاعر وروائي وكاتب مسرحي ومؤرّخ وسياسي فرنسي. له العديد من المؤلّفات، ومنها كتاب يتعلّق بموضوع الاستشراق بعنوان: **وصف الشرق** *Voyage en Orient*.

25 جعيط، ص 25.

26 شاعر وكاتب ومن أبرز وجوه التيار الرومنطيقي الفرنسي. له عدّة كتابات ومنها **رحلة إلى الشرق** (1851) *Voyage en Orient* على إثر رحلة قام بها إلى مصر وسورية والقسطنطينية والجزائر في الفترة 1842-1843.

27 جعيط، ص 26-27.

28 جعيط، ص 27.



ويتكوّن هذا التيار من بعض المثقّفين الفرنسيين، الذين يمثّلون امتدادًا لكتّاب القرن التاسع عشر (لامارتين، دي نرفال) من أولئك الذين أبدوا إعجابًا بالثقافة العربية والآسيوية وخاصة في جانبها الصوفي مع تفضيل للقطب الفارسي على القطب العربي مثل لوي ماسينيون L. Massignion، وبذلك انتقل مفهوم الشرق لديهم "نحو الهند والصين اللتين غذّت فنونهما الذوق البورجوازي واكتسبت رفعة انتُزعت من الإسلام"[29]. وبالرغم من هامشية هذا التيار وسطحيته مقارنة بالتراث الفكري الألماني فإنّه كان أشدّ تأثيرًا في صنع الثورة الفرنسية وفي الحركات العربية للتحرّر الوطني، كما أنّ مواقفهم من عديد القضايا الراجعة إلى الثقافة الإسلامية وخاصّة المتعلقة بالصراع العربي - الإسرائيلي تُعتبر أكثر رواجًا وانتشارًا، وهم يولون مسألة الحداثة أهمية كبرى، ولكنّهم ينفون أيّ دور للإسلام في رسم مستقبل المسلمين الذين تأثّرت نخبة منهم بأفكارهم لطرحها بديلًا من النهوض بحضارتهم التي انتكست منذ قرون[30].

أخذ المثقّف الفرنسي الملتزم على عاتقه، في تقدير جعيط، مسألة النهوض بالمجتمعات التي خضعت للاستعمار وخاصة الفرنسي منه، بوصفها قضية أساسية في فكره، ولكنّه لم يتشبّث في بلورته إلّا بالقيم الإنسانية الكونية التي نبعت من ثقافته وأسقط من اعتباره تمامًا أيّ علاقة لهذه النهضة بالإسلام، وهذا ما قاد إلى فشل سياسات دول ما بعد الاستقلال التي تأثّرت في خوضها لمعركة التحرّر الوطني بالأنتليجنسيا الفرنسية التي رغم التزامها بهذه القضايا لم يكن لديها فهم عميق للثقافات الأخرى المغايرة.

2. العلم الأوروبي والإسلام

يعالج جعيط في هذا العنصر ثلاثة مواضيع تتعلّق بإرنست رينان (1823-1892) Ernest Renan[31]، بوصفه مؤرّخًا أيديولوجيًّا، ليبحث بعد ذلك بالتتالي في سيكولوجية الاستشراق وفي الإثنولوجيا.

ينعت جعيط رينان بالمؤرّخ الأيديولوجي، ويقول عنه أيضًا إنّه "مستشرق من ناحية اختصاصه في معرفة العبرية، وبشكل أوسع من ناحية تضلّعه في الحضارات الساميّة - ماسينيون يراه معاديًا للساميّة - لكنّه تقريبًا ليس مختصًّا في مشاكل الإسلام. مع العلم أنّه اهتمّ بالإسلام عن قرب"[32]. ينتمي رينان من الناحية المنهجية إلى العقلانية الوضعية التي تضع جميع الأديان على مستوى واحد دون أن تلتزم بأحدها، ومع ذلك فإنّه لا يتوانى في إدانة الإسلام باعتباره مسؤولًا عن عبودية الفكر الشرقي، وعن صدّ تطوّر العلوم في بلاد الشرق. ثمّ إنّه يعتبر أنّ "العرق العربي، العنصر القيادي في المجتمع الإسلامي، كان معاديًا للفلسفة اليونانية وللنشاط العقلاني، ليبقى محصورًا كباقي الشعوب الساميّة في الدائرة الضيّقة للشاعرية والنبوّة، ولذلك فإنّ الفلسفة التي ملأت فراغًا بين القرنين التاسع والحادي عشر لم تكن - حسب رينان - لا عربيّة ولا إسلاميّة"[33]، وهي الفكرة التي يحلّلها جعيط وينقدها بشدّة مبرزًا فضل الحضارة العربية الإسلامية على النهضة العلمية في أوروبا[34].

يطرح جعيط في معالجته لمسألة سيكولوجية الاستشراق هامشيته المزدوجة، لأنّ المستشرق خلافًا "للمثقّف الناقد الذي يشكّ في مجتمعه، والإثنولوجي الذي يهرب منه أحيانًا، يحصر دراساته للحضارات الشرقية عمومًا والحضارة العربية الإسلامية على وجه الخصوص في عملية مواجهة حضارية مع الغرب، ويصير تاريخ هذه الحضارات لا وفق ديناميكيتها الخاصّة، بل كانعكاس شاحب ومعكوس لتاريخ

---

29 جعيط، ص 29.

30 المرجع نفسه، ص 32.

31 كاتب وفيلسوف ومؤرّخ فرنسي. يُعتبر من أبرز المستشرقين في القرن التاسع عشر، تناول في أطروحته **ابن رشد والرشدية** بعض قضايا الإسلام في كثير من أعماله مثل محاضرته عن **دين الإسلام والعلم**، وفي **مستقبل العلم**.

32 جعيط، ص 33.

33 المرجع نفسه، ص 34.

34 المرجع نفسه، ص 37-38.



الغرب"[35]. فيصبح الاستشراق من هذا المنظور قطاعًا هامشيًّا بالنسبة إلى الجمهور الغربي لأنّ مرجعيته لا تستقيم مع مركزية أوروبا وتتعارض مع الأنا الغربي. أمّا إذا ما توجّه الاستشراق إلى الأفق الإسلامي، فإنّ موضوعه يصبح مركزيًّا ولكنّ منهجه المبنيّ على الفظاظة والكراهية يصبح هامشيًّا. وهكذا يخلص جعيط إلى هامشية الاستشراق المزدوجة فيما يتعلّق بالموضوع بالنسبة إلى الغرب، وفيما يتعلّق بالمنهج بالنسبة إلى الشرق. ويميّز في هذا الإطار بين مختلف تيّارات الاستشراق، فيفرّق بين الاستشراق المتطرّف المعادي للآخر والاستشراق الجدّي الذي يحاول البحث عن حقيقة الإسلام ولكن بأدوات خارجة عن ديناميّته الذاتية، ولذلك يعتبر أنّ "الاستشراق يختلف عن التاريخ، لأنّ هذا الأخير يحاول أن يفهم فقط، ولا يضع موضع شكّ أسس المجتمع الذي يدرسه، بينما يعطي الاستشراق لنفسه حقّ الحكم، بل وحتّى الاتّهام والرفض"[36]. وعلى الرغم من كلّ ذلك، يبقى الاستشراق مشروعًا كبيرًا للفكر الغربي يوجد فيه المحور الأكثر عدائية للإسلام وهو تيّار أقلّي، ومحور انحسر في دائرة علمية بحتة أفاد كثيرًا في المعرفة العالمية، وخاصّة في معرفة الإسلام وتراثه المادّي واللامادي، ولكنّه سيذوب في مختلف العلوم الإنسانية التي تكوّنه في انتظار أن يسيطر العرب - المسلمون شيئًا فشيئًا على المناهج الحديثة في البحث[37].

في موضوع إخضاع الإسلام لعلم الإثنولوجيا، يذكر جعيط أنّ "المشروع الإثنولوجي يقوم على اكتشاف غرابة عالم ما، وفي محاولة تقليص هذه الغرابة بالخطاب العقلاني. لكن يضاف الشعور بالتفوّق في الموقف العقلي للإثنولوجي. إنّ الاختلاف والتفوّق هما الأساس الموضوعي للرؤية الإثنولوجية، حتّى لو دخل فيها الفهم والتعاطف"[38]. ويضيف أنّ الرحّالة والجغرافيين العرب قد مارسوا الإثنولوجيا دون أن يدروا، وهو الأمر نفسه الذي مارسه الرحّالة الأوروبيون منذ القرن السابع عشر بصفة غير واعية. وعلى الرغم من ادّعاء رؤية الإسلام الإثنولوجيّة الحديثة للعلمية، فإنّها تبقى، مثل الاستشراق بالنسبة إلى التاريخ، فرعًا هامشيًّا في الإثنولوجيا الأوروبية والأميركية، فهي غير مبدعة ودائمًا في المؤخّرة، تتجاوزها دومًا الفتوحات التي تحصل في المفاهيم والمناهج ضمن هذا العلم[39].

أكّد جعيط في معالجته مسألة الإسلام في العلم الأوروبي على هامشيّته في مستويات ثلاثة؛ يتعلّق المستوى الأوّل منها بهامشية الدراسات الإسلامية التي أنجزها المستشرق رينان مقارنة بأبحاثه في الدراسات العبرية والحضارات الشرقية. أمّا الهامشية الثانية فتتعلّق بالاستشراق في موضوعه بالنسبة إلى الغرب وفي منهجه بالنسبة إلى الشرق، وتهمّ الهامشية الثالثة الدراسات الإثنولوجية المتعلّقة بالإسلام مقارنة بالإثنولوجيا الأوروبية والأميركية من ناحية المفاهيم والمنهج، وبذلك يخلص إلى أنّ العلم الأوروبي لم يهتمّ بالإسلام إلا بطريقة هامشية لا تستجيب تمامًا لما يتطلّبه العلم من دقّة في المعرفة وصرامة في المناهج وتطوّر في المفاهيم.

3. الفكر الألماني والإسلام

خلافًا لأوروبا اللاتينية، لم تكن العلاقات الألمانية - العربية، في تقدير جعيط، قائمة على العداء؛ لأنّ ألمانيا الناشئة لم تتبع، خلال القرن التاسع عشر، الاتّجاه العامّ للدول الأوروبية الكبرى في المشروع الاستعماري، ولذلك لم تتمكّن من نشر لغتها ولا ثقافتها، ولم تتجاوز الأفق الأوروبي. لم تكتشف ألمانيا الإسلام إلّا بعد حكم بسمارك (1815-1898) Bismark Otto von[40]، خارج أيّ إطار استعماري. ولذلك يذكر جعيط أنّه "لا وجود في العلاقة الألمانية - العربية لرباط حميمي ولا لشيء معادٍ، إنّما هناك ميل نحو العالم الإسلامي وحكم إيجابي مسبق. فألمانيا لم تهاجم الإسلام في الماضي، ولم تستعمر أراضيَ عربية أو إسلامية، وكانت [عدوّ] أعدائها،

35 المرجع نفسه، ص 40.
36 المرجع نفسه، ص 47.
37 المرجع نفسه، ص 43-44.
38 المرجع نفسه، ص 48.
39 المرجع نفسه، ص 48-49.
40 مؤسس الوحدة الألمانية.



وأخيرًا كانت حليفة تركيا التي كانت تمثّل، لأسباب عديدة، شيئًا ما بالنسبة إلى الوعي العربي - الإسلامي"[41]. ولتوضيح العلاقات الألمانية - العربية المختلفة عن علاقات أوروبا اللاتينية بالإسلام بسبب الإرث العدائي للكنيسة الكاثوليكية والفكر الاستعماري، اختار جعيط الحديث عن فيلسوفين ألمانيين لتسليط الضوء على مزايا فكرهما مقارنة بالمستشرقين اللاتينيين وخاصّة منهم الفرنسيين، وهما:

- جورج فيلهلم فريدريش هيغل (1831-1770) Georg Wilhelm Friedrich Hegel[42]: قدّم هيغل الرسالة المحمّدية باعتبارها **ثورة الشرق**، وفي هذا الصدد ذكر أنّه "على مستوى الثقافة، لم يهتمّ الإسلام إلّا بالله. لقد توجّه أساسًا نحو المتعالي [بوصفه هدفًا] للمعرفة، ولم يتّجه إلى العالم التاريخي أو العالم الطبيعي. فشرف المعرفة هو الارتباط بالمقدّس، بينما وجّهت أوروبا كلّ طاقتها لمعرفة العالم. على المستوى السياسي، شخّص هيغل تصدّع النظام السياسي للإسلام في غياب قاعدة ثابتة للتداول على السلطة، بينما عرفت أوروبا استمرارًا واستقرارًا في نظام الحكم بسبب تقديس مبدأ بدائي لعلاقة الدم[43].

- أوسفالد شبنغلر (1936-1880) Oswald Spengler[44]: عُرف فكره بأنّه مثّل علامة فارقة في بداية القرن العشرين، فإذا كان هيغل قد فصل الإسلام عن الشرق وحشره في الشريحة القروسطيّة باعتباره جسمًا غريبًا وتيّارًا ثانويًّا على هامش التاريخ العالمي، فإنّ شبنغلر اعتبر الإسلام ظاهرة مركزية للتاريخ الشرقي. وصف جعيط فكر شبنغلر وحلّله مطوّلًا من خلال ثلاثة عناصر، يتمثّل أوّلها في تشخيص الثقافات التي "تكوّن نواة التاريخ العالمي، وهي الثقافة القديمة، والثقافة العربية، والثقافة الغربية؛ وتتمثّل الثقافة العربية في استيعاب هويّة شرق مركزي عربي - فارسي - آرامي قامت حقيقته وشخصيته على أنقاض شرق قديم امتدّ مجاله الجغرافي بالضبط على المجال الذي شملته توسّعات المسلمين عبر الفتوحات الكبرى"[45]. أمّا العنصر الثاني الذي حلّله جعيط في فكر شبنغلر، فيتعلّق بالتحوّل الزائف للثقافة "العربية" تحت وطأة الأشكال المستوردة من الخارج بين القرنين الثالث والخامس للميلاد في مرحلة أولى، ولم يتمّ إنقاذ هذه الثقافة إلّا عن طريق الإسلام الذي استعادها وأعادها إلى نفسها، وفي القرن الثالث عشر في مرحلة ثانية، وفي القرن التاسع عشر في مرحلة ثالثة[46]. ويتعلّق العنصر الثالث بانحطاط الغرب، لأنّ شبنغلر يعارض بين الثقافة والحضارة، فإذا كانت الأولى تعبّر عن الزخم الإبداعي وعن عظمة المشروع الذي يستمدّ قوّته من روح متحمّسة ومتيقّظة، فإنّ الثانية تمثّل انحدارًا منذ الوقت الذي تصبح فيه الإنجازات الخارجية لا تعكس ما يوجد في الداخل[47].

بيّن جعيط اختلاف موقف الاستشراق الفرنسي من الإسلام ونبيّه مقارنة بالفلسفة الألمانية، وفسّر هذا الاختلاف بتاريخ العلاقات الإسلامية - الأوروبية التي انبنت على السياسة العدائية بالنسبة إلى أوروبا اللاتينية وإلى التأثّر بالروح والحضارة بالنسبة إلى ألمانيا خاصّة وأوروبا الشمالية عامّة، ثمّ فسّر هذا الاختلاف بالحركة الاستعمارية التي خاضتها فرنسا ضدّ جزء مهمّ من العالم الإسلامي، وهو الأمر الذي لم تعشه ألمانيا.

41 جعيط، ص 56.

42 فيلسوف ألماني ينتمي إلى تيار المثالية الألمانية، وكان له تأثير كبير في الفلسفة المعاصرة عبر منهج الديالكتيك الذي أسّسه. من أبرز مؤلّفاته التي تناول فيها موضوع الإسلام: **دروس في فلسفة التاريخ**.

43 جعيط، ص 60.

44 فيلسوف ألماني اشتهر بكتابه **انحطاط الغرب** *Le déclin de l'Occident*.

45 جعيط، ص 63.

46 المرجع نفسه، ص 66-69.

47 المرجع نفسه، ص 69.



ثانيًا: جعيط والمستشرقون في كتاباته التاريخية

من خلال ما تقدّم تبيّن اهتمام جعيط بفكر الاستشراق منذ السبعينيات، غير أنّ ذلك الاهتمام لم يتوقّف عند هذا الحدّ، بل تواصل في كلّ كتاباته اللاحقة وخاصة التاريخية منها التي اعتمد فيها على كلّ من كتب في الموضوعات التي اهتمّ بها جعيط مثل التمصير والفتنة وتاريخ الغرب الإسلامي وسيرة النبيّ محمّد. وفي هذا الصدد نذكر أبرز المستشرقين الذين اعتمد عليهم في كلّ كتاباته أو في بعض منها مثل: يوليوس فلهاوزن[48]، وهنري لامنس[49]، وثيودور نولدكه[50]، وإغناتس غولدتسيهر[51]، وليون كايتاني[52]، ووليم مونتغمري واط[53]، ومايكل موروني[54]، وجوزيف شاخت[55]، ومير جاكوب كستر[56]، وتلمان ناجل[57]، ومارتن هايندز[58]، ولويس ماسينيون[59]، وأندري تور[60] وباتريسيا كرون ومايكل ألان كوك[61]، وجاكلين تشابيّ[62]، وغيرهم.

وما يثير الانتباه في اعتماد جعيط على هؤلاء المستشرقين وغيرهم، أنّه قلّما يذكرهم، ولم يتدخّل لتعميق أفكارهم أو نقدها وتصويبها من خلال مقارنتها بما ورد في روايات المصادر التي يعتمدونها. وفي هذا الصدد نورد بعض الأمثلة التي توضح هذا التوجّه في علاقة جعيط بالمستشرقين.

---

48 Julius Wellhausen, *Die religiös-politischen oppositions parteien im alten Islam* (Berlin: Weidmann, 1901; Julius Wellhausen, *Das Arabische Reich und sein sturz*, Abdel Rahman Badawi (trans.) (Koweit: Maktabit an-nahdha al-misriyya, 1978); *Muhammad in Medina*, Julius Wellhausen (trans.) (Berlin: G. Reimer, 1882); Julius Wellhausen, "Prolegomena zur ältesten Geshichte des Islams," in: *Skizzen und Vorarbeiten* (Berlin: Georg Reimer, 1889).

49 Henri Lammens, *L'Arabie Occidentale avant l'hégire* (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1928); Henri Lammens, *Fatima et les filles de Mahomet* (Roma: Sumptibus Pontificii instituti Biblici, 1912); Henri Lammens, "La cité arabe de Taïf à la veille de l'hégire," *Mélanges de l'Université de Saint Joseph*, vol. 8 (1922).

50 Theodor Nöldeke, *Geschichte des Koran* (Leipzig: Dieterich, 1909).

51 Ignaz Goldziher, *Muslim Studies* (London: State University of New York Press, 1967-1971); Ignaz Goldziher, "Polyandry and Exogamy among the Arabs," *The Academy*, vol. 13, no. 26 (1880).

52 Leone Caetani, *Annali dell'Islam* (Milan: Ulrico Hoepli, 1926); Leone Caetani, *Chronographia Islamica* (Paris: Paul Geuthner, 1912).

53 William Montgomry Watt, *Mahomet à la Mecque* (Paris: Payot, 1958); William Montgomry Watt, *Mahomet à Médine* (Paris: Payot, 1959); William Montgomry Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman* (Oxford: Oxford University Press, 1961).

54 Michael Gregory Morony, *Irak after the Muslim Conquest* (Princeton: Princeton University Press, 1984).

55 Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1951).

56 Meir Jacob Kister, "Some Notes on its Relations with Arabia," *Arabica*, vol. 15, no. 2 (1968); Meir Jacob Kister, *Studies in Jahiliyya and Early Islam* (London: Variorum Reprints, 1980); Meir Jacob Kister, "Mecca and Tamîm: Aspects of Their Relations," *Journal of the Economic and Social History of the Orient JESHO*, vol. VIII (1965).

57 H. M. T. Nagel, "Some Considerations Concerning the Pre-Islamic and the Islamic Foundations of the Authority of the Caliphate," in: G. H. A. Juynboll (ed.), *Studies on the first century of Islamic society* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1982).

58 Martin Hinds, "Kûfan Political Alignements and their Background in the Mid- seventh Century A. D," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 2 (1971); Martin Hinds, "The Murder of the Caliph 'Uthmân'," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 3, no. 4 (1972).

59 Louis Massignon, *Mission en Mésopotamie: 1907-1908*, vol. I (Le Caire: I.F.A.O, 1910); Louis Massignon, "Explication du plan de Basra," in: Friedrich Max Meier, *Westlöstiche Abhandlungen* (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1954).

60 *Mahomet sa vie et sa doctrine*, Tor Andræ, J. Gaudefroy-Demombynes (trans.) (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1945); Tor Andræ, *Les origines de l'islam et du christianisme* (Paris: Adrien Maisonneuve, 1955).

61 Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1987); Patricia Crone & Michael Allen Cook, *Hagarism, the Making of The Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); Patricia Crone & Martin Hinds, *God's Caliph, Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

62 Jacqueline Chabbi, *Le seigneur des tribus, l'islam de Mahomet* (Paris: CNRS Éditions, 1997).



يبدأ جعيط كتابه عن تمصير الكوفة بذكر نظرية كايتاني في قضية الفتح العربي المتمثّلة في الاعتقاد أنّ هذه الحركة انطلقت من الغارات العفوية المعروفة في المصادر الإسلامية بالأيّام التي شنّتها قبيلة بكر بن وائل في محرّم سنة 12 ه/ 633 م، والتحق بها خالد بن الوليد بعد انتصاره الحديث في حروب الردّة، وبذلك يخلص كايتاني إلى أنّ الفتح "تقرّر مصيره في الجنوب الشرقي من بلاد العرب، بعيدًا عن قرار الحكم المركزي، واستنادًا إلى الأسبقية الزمنية للغارات على السواد مقارنة مع المعارك التي دارت في الشام وفلسطين"[63]، يكون انطلاق الفتوحات الكبرى من الجبهة الشرقية بمبادرة من إحدى قبائل التخوم، ودعم من أحد أبرز قادة حروب الردّة ودون علم السلطة المركزية في المدينة. يرفض جعيط هذا التمشّي برمّته، مؤكّدًا على تأثير غارات الأيّام التي جدّت سنة 12ه "على قرار عمر الذي اتّخذه في السنة الموالية، والخاصّ بالشروع في فتح السواد، على أنّ هذا القرار يكون غير معقول بدون الانتصارات على البيزنطيّين"[64]. ومن ثمّة يكون انطلاق الفتح من الشام بقرار من دولة المدينة، في الوقت نفسه الذي تمّت فيه الغارات ضدّ العراق بصفة عفوية في انتظار إدراجها في السياسة الرسمية لعمر. وبذلك يطرح جعيط تزامنًا بين وقعتي اليرموك (رجب 15ه/ أيلول/ سبتمبر - تشرين الأول/ أكتوبر 636م) والقادسيّة، أو أن يكون بينهما فرق ضئيل لا يمكن أن يتجاوز شهرًا، خلافًا للتاريخ الذي اقترحه كايتاني لحدوث القادسيّة والذي جعله بين محرّم وجمادى الأولى من سنة 16ه/ ربيع سنة 637م. إنّ رفض جعيط قبول مثل هذا التاريخ لحدوث معركة القادسيّة يعود إلى كون كايتاني رجّح روايات أهل المدينة (الواقدي) على بقيّة الروايات[65].

لم يقتصر جعيط على مجادلة كايتاني فيما يتعلّق بكرونولوجية فتح العراق ومقارنتها بفتح الشام في كتابه عن تمصير الكوفة، بل جادل أيضًا الكثير من المستشرقين الآخرين وخاصّة ماسينيون في خصوص تخطيط الكوفة من خلال مقارنة ما اقترحه هذا الأخير بما ورد من روايات مصدرية في هذا الصدد بعد نقدها وإعادة تركيبها لتنظيم كرونولوجيتها[66].

خلافًا لكتاب **الكوفة**، لم يعتمد جعيط على الكثير من المستشرقين في مؤلّفه عن الفتنة، باستثناء الباب الأوّل وعنوانه "العصر التأسيسي" الذي أراد من خلاله مؤلّف الفتنة اختزال الفترة التي سبقت اندلاع الأزمة، ولذلك أكثر من الإحالات إلى كتابات المستشرقين التي تناولت بالذات فترة ما قبل الإسلام وبدايته (العهد النبوي وخلافتا أبي بكر وعمر)[67]. ولم يتعرّض في هذا الباب بالنقد للمستشرقين إلّا في بعض الإشارات الخاطفة التي تناولت مثلًا نعت ما أسّسه النبيّ في مكّة بالدين الجديد بدلًا مما ذهب إليه رودنسون من أنّه ملّة[68]، أو اعتراضه على باتريسيا كراون عندما ترى أنّ التجارة المكيّة كانت مجرّد تجارة محليّة ولم تكن تجارة دوليّة[69]، أو استغرابه من كراون وكوك لمّا نعتا الدعوة المحمّدية بأنها حركة أهالٍ بدائيين يمكن مقارنتها بحركة زعيم ماوري في ستينيات القرن التاسع عشر[70]،

63 هشام جعيط، **الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية**، ط 3 (بيروت: دار الطليعة، 2005)، ص 7.

64 المرجع نفسه.

65 المرجع نفسه، ص 39-40.

66 المرجع نفسه، ص 84-86.

67 Gustave Edmund von Grunbaum, "The Nature of Arab Unity before Islam," *Arabica,* vol. 10 (1963), pp. 8, 5. (ذكره جعيط في ص 12 و15); Kister, p. 115. (ذكره جعيط في ص 14); Robert Simon, "Ḥums et īlāf, ou commerce sans guerre," *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 23, no. 2 (1970), p. 214. (ذكره جعيط في ص 16); Robert Bertram Sergeant, "Haram and Hawta, the Sacred Enclave in Arabia," in: Abd al-Raḥmān Badawī, *Mélanges Taha Hussain* (Le Caire: Dar al Maaref, 1962), p. 42. (ذكره جعيط في ص 19); Tilman Nagel, p. 180 et suiv. (ذكره جعيط ص 21); Fred McGraw Donner, *The Early Islamic Conquests* (London: Princeton, 1981), p. 11. (ذكره جعيط، ص 13)

68 هشام جعيط، **الفتنة، جدليّة الدين والسياسة في الإسلام المبكّر**، ط 5 (بيروت: دار الطليعة، 2005)، ص 21.

69 المرجع نفسه، ص 19.

70 المرجع نفسه، ص 23.



أو تصويبه لما ذهب إليه أندري تور الذي حصر تأثّر الإسلام بالمانوية والصابئة، في حين يرى جعيط أنّ "النبيّ كان قد وضع نفسه في الخطّ المستقيم للتنزيل التوحيدي من موسى حتّى المسيح وليس خارجه"[71].

وعلى الرغم من خفوت جدال جعيط مع أفكار المستشرقين، فإن هذا الجدال لم يغب كليًّا في كتابه **الفتنة**، إذ نجده يناقش الكثير من أفكار أرلنغ لدويغ بترسن[72] ومارتن هايندز[73] حول معاوية في صراعه مع عليّ، إذ يعارض في مرّة أولى بترسن، عندما ذهب إلى "أنّ الأرستقراطية القرشيّة المتماهية في نظره مع الأمويين وحدهم، كان من الصعب عليها التسليم بإبعادها عن السلطة، وهذا ما يعتبره جعيط سوء فهم للإسلام الأوّلي، لأنّها سلّمت بذلك تمامًا، وصغّرت نفسها وصارت منسية، وما رواية اتّصالاتهم ببيزنطة إلا استيهامًا محضًا"[74]. يرمي جعيط من خلال هذا النقد إلى ضرب الفكر الاستشراقي الذي أسّسه هنري لامنس[75]، القائل بأنّ تأسيس الدولة الأموية جاء في إطار استرجاع الأرستقراطية القرشيّة الممثلة في الأمويين لنفوذها الذي انتزعه الإسلام، وقد جرى تأسيس هذه الدولة بتبنّي الإرث البيزنطي الذي مكّنها من تأسيس إمبراطورية متوسطية تتماهى في فلسفة الحكم والمؤسسات مع الإمبراطورية الرومانية وخاصة مع الإمبراطورية البيزنطية، في حين يرى جعيط أنّ الدولة الأموية هي مواصلة للديناميكية الداخلية للإسلام منذ تأسيسه دون أن ينفي عنها التأثّر بالموروث البيزنطي الذي تأقلم مع ما يريده الإسلام وليس العكس. ومثلما اختلف جعيط مع بترسن، اتّفق معه عندما اعتبر "أنّ رواية الرسول، الذي خرج من عند علي ليصبّ جام التهديد على أهل المدينة كرسالة شفوية من معاوية، ليست إلّا إسقاطًا لأحداث متأخّرة جدًّا متعلّقة بنزاع الأمويين وأهل المدينة - نزاع الحرّة - (سنة 63هـ/ 683م)"[76]. ومثلما اختلف جعيط مع بترسن، فإنّه لم يتّفق أيضًا مع هايندز الذي نسب إلى معاوية تعمّد التأخّر عن نجدة عثمان لأنّه بدأ يخطّط للاستيلاء على الحكم[77]، فنفى إمكانية أن يكون معاوية فكّر بهذه الطريقة، لأنّ "الخوض في الأمور العمومية، في أسسها، من شأن الصحابة وأهل المدينة، ولأنّ جيش الشام لم يكن تحت إمرة معاوية إلّا بصفته قائدًا له في الجهاد، بالرغم من أنّ معاوية كان مؤثّرًا فيه ومسموع الكلمة بوجه خاصّ"[78].

وعلى غرار كتاب **الفتنة**، أحال جعيط إلى كتابات بعض المستشرقين في كتابه **تأسيس الغرب الإسلامي** لإثراء تحاليله وتدعيم بعض ما توصّل إليه من نتائج، غير أنّ هذا لم يمنعه من مناقشة رؤية الاستشراق فيما يخصّ دراسة القضاء الإسلامي الأوّلي التي يراها "غير مدعومة كفاية، وإن كانت على الأرجح قريبة من الواقع، من قبل كلّ من إغناتس غولدتسيهر (Ignác Goldziher) إلى شاخت (Joseph Schacht)"[79]. يبرز جعيط في مرحلة أولى تناقض أفكار الاستشراق مع التقليد الإسلامي، "كان المسلمون يعتبرون أنّ القضاة يقضون حسب القرآن والسنّة. أمّا المستشرقون، وخاصّة شاخت، فيرون ألّا وجود للسنّة والحديث في القرن الأوّل الهجري، وبذا فإنّ القضاة في أحكامهم كانوا يجتهدون حسب متطلّبات المجتمع والدولة، لذلك كان القضاة موظّفين مفوّضين للقضاء وتابعين للخليفة والولاة، فهم إداريّون قبل كلّ حساب. وأكثر من ذلك يرى شاخت أنّ الفقه الذي برز في القرن الثاني وكذلك الأحاديث المتّصلة

71 المرجع نفسه، الهامش 1.

72 Erling Ladewig Petersen, "Ali and Mu'âwiy: The Rise of the Umayyad Caliphate," *Acta Orientalia*, no. 23 (1959).

73 Hinds, "The Murder of the Caliph 'Uthmân'," pp. 450-469.

74 جعيط، **الفتنة**، ص 205.

75 Henri Lammens, *Etudes sur le siècle des Omayyades* (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1930); Henri Lammens, *Le Califat de Yazid 1er* (Beyrouth: Imprimerie catholique, 1921).

76 جعيط، **الفتنة**، ص 209.

77 المرجع نفسه، الهامش 1، ص 207.

78 المرجع نفسه.

79 هشام جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي** (بيروت: دار الطليعة، 2004)، ص 118.



بالقانون هي نتاج وزبدة لمجهود قضاة القرن الأوّل أي ما يسمّى بـ (Jurisprudence)"[80]. يعتبر جعيط أنّ ما ذهب إليه الاستشراق، وخاصّة شاخت، لا يعتمد على "حجج كافية، لأنّنا لا نكاد نعرف شيئًا عن اجتهادات القضاة الأمويّين، وليست لنا باستثناء مصر أعمال مونوغرافية عن الأمر"[81]. ويرى شاخت من جهة أخرى أنّ تعيين القاضي في الولايات كان يجري من طرف الوالي في العهد الأموي، ثمّ أصبح يعيّنه الخليفة في العهد العبّاسي[82]، غير أنّ جعيط يرى ضرورة تنسيب مثل هذا الرأي الذي لا يستقيم في حالة إفريقيّة التي "تدخّل فيها خليفتان أمويّان في تعيين القضاة رأسًا، في حين أنّ ولاةً من العهد العبّاسي لم يتردّدوا في تسميتهم وعزلهم، خلافًا للصورة الاستشراقية التي قد لا تنطبق إلّا على المركز"[83].

إنّ ما نقده جعيط في النتائج، التي توصّل إليها شاخت حول مؤسسة القضاء، هو تفصيلٌ يخصّ إفريقيّة وربّما ولاياتٍ أخرى قد تكون بعض الدراسات الأحدث من دراسة شاخت توصّلت إلى تدقيقها وخاصّة فيما يتعلّق بمصر نظرًا إلى كثرة الوثائق البرديّة التي بدأ استغلالها يروج حديثًا خاصّة من جانب الباحثين الغربيين.

بعد كتابَي **الفتنة** و**تأسيس الغرب الإسلامي** اللذين لم يتوسّع فيهما جعيط كثيرًا في مناقشة آراء المستشرقين ونقدها، يعود في كتابه **تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة** إلى الاعتماد المكثّف على آراء المستشرقين ودراساتهم عن حياة محمّد وعن الثقافة الأنثروبولوجية العربية التي كانت الأكثر جدّة ودقّة في المنتصف الأوّل من القرن العشرين على حدّ قوله. ومن هذا المنطلق استعرض جعيط مجموعة من الدراسات الاستشراقية، التي اعتبرها الأكثر تفهّمية للشخصية النبويّة وأطلق عليها ما يمكن أن نسمّيه أحكامًا تقويمية، فاعتبر أنّ "دراسة غودفروا ديمومبين (Gaudefroy Demombynes)[84] تُلقي أضواء على نقطة معيّنة، ولا تفي بالحاجة فيما يخصّ الكلّ، وينقصها الحسّ النقديّ أمام المصادر فتنزع إلى تصديق كلّ ما أتت به هذه المصادر"[85]. أمّا ما "كتبه وليم مونتغمري واط[86]، فيبقى في رأي جعيط أفضل البحوث وأكثرها تعمّقًا ودقّة بالرغم من نزعته الاقتصادوية وعدم اطّلاعه على الأبحاث اللاحقة"[87]. ويعتقد جعيط أنّ تور أندري[88] عالم حقًّا بالمسيحية السورية وبالقرآن، ويعتبر عمله "مهمًّا جدًّا فيما يتعلّق بالتأثيرات المسيحية، إلّا أنّه لا يتعدّى موضوع البعث والحساب، ويبقى أسيرًا لفكرة أنّ محمّدًا لم يكن يعرف مباشرة النصوص السورية، وهي فكرة غلبت على المباحث الاستشراقية، إمّا لأنّهم يعتقدون بـ 'أمّيّة' الرسول على الرغم من أنّهم أناس متحرّرون من الانتماء الإسلامي، أو لأنّهم بقوا أسرى نظرة دونيّة إلى معرفة الرسول وإلى استعداداته للرؤيا والكشف [...] فيجب أن يبقى في رأيهم عربيًّا بسيطًا بلغه بالسماع آراء رائجة في الأسواق ولم يهضم تمامًا التقليد اليهودي - المسيحي، فأخطأ في عرضه لهذا التقليد"[89]. ويرى جعيط أنّ مكسيم رودنسون[90] حاول

80 المرجع نفسه، ص 118-119.

81 المرجع نفسه، ص 119.

82 المرجع نفسه، ص 120.

83 المرجع نفسه، ص 121.

84 Maurice Gaudefroy Demombynes, *Mahomet* (Paris: Albin Michel, 1969).

85 هشام جعيط، **تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة** (بيروت: دار الطليعة، 2007)، ص 11.

86 W. M. Watt, *Mahomet à la Mecque* (Paris: Payot, 1958).

87 جعيط، **تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة**، ص 11.

88 *Mahomet Sa vie et sa doctrine.*

89 جعيط، **تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة**، ص 11-12.

90 Maxime Rodinson, *Mahomet* (Paris: Seuil, 1961).



فهم الأحداث المحيطة بالسيرة النبويّة واجتهد في تجديد طرح العديد من النقاط وطرح المشاكل، غير أنّ "تفسيراته لشخصية النبيّ تبقى ضعيفة وواهية"[91].

وعلى الرغم من كلّ النقائص التي عدّدها جعيط في كتابات الكثير من المستشرقين عن السيرة النبوية، فإنّها تظلّ أفضل كثيرًا ممّا كُتب عن الرسول في القرن التاسع عشر، بسبب نضج علم التاريخ في القرن العشرين، ولأنّ الاستشراق تخلّص من عدوانيته القديمة، وأخيرًا لتوافر مصادر وأبحاث جديدة[92]. وإلى جانب الدراسات الاستشراقية التي استعرضها جعيط عن حياة النبيّ، تتفحّص بعض الدراسات حول الثقافة الأنثروبولوجية العربية التي نُشرت بعد دراسات هنري لامنس[93]، فيذكر أطروحات فريد دونر[94] "حول اختلاف القبائل الحربية والقبائل الدينية، ويعتبر أنّ قريشًا تمثّل مجموعة دينية وأنّ توحيد العرب لا يمكن من الأرستقراطية الحربية البدوية"[95]. ويذكر جعيط في هذا الصدد أيضًا كتاب تشابّي[96] "عن النبيّ في مناخه الثقافي - الديني العربي، لكنّه يغمس النبي بصفة مجحفة في الجوّ المحلّي الوثني والقبَلي، فيجعل من إله القرآن إلهًا وربًّا بدويًّا؛ على أنّ الكتاب يمتاز بجودة البحث الفيلولوجي وبرؤية ممتازة لطقوس الحجّ استرجعت فيها الكاتبة غودفروا ديمومبين وزادتها إضافات تبدو مقنعة للوهلة الأولى"[97]. وفي خاتمة استعراضه التقويمي للدراسات الاستشراقية خلال القرن العشرين، فيما يتعلّق بالدراسات المحمّدية والثقافة الأنثروبولوجية العربية، يثير جعيط قضية الاستشراق الأنكلوسكسوني الجديد، فيذكر أنّ "كتاب كوك[98] مقبول وحذر سوى خرافته عن مكّة وأنّها موجودة في فلسطين اعتمادًا على تفسير خاطئ لآية قرآنية ينمّ عن عدم فهم للمعجم القرآني، زيادة على كون هذا محض خيال لا يتماشى مع مجرى التاريخ، وهذه فكرة استقاها من بتريسيا كرون، وهي لا تمثّل سوى عدم الشعور بالمسؤولية العلمية. هؤلاء اعتبروا أنّ الدراسات الإسلامية في الغرب لا تمسّ إلّا عددًا قليلًا جدًّا من الناس يُعدّون على الأصابع، واعتبروا أنّ كبار العلماء في الميدان قد خبا ذكرهم ودرجوا، فيمكن عندئذ البوح بأيّة فكرة من دون رقابة الرابطة العلمية العالمية كما في الفيزياء أو البيولوجيا. علم من دون تثبّت ولا مسؤولية ولا حذر، بل علم خيالي كما نراه في كتابات أخرى لنفس المؤلّفة، حيث لا يكفي الاعتماد على مصادر عديدة أو اكتشاف مصدر ثانوي خارجي لتقرير الحقائق التاريخية ووراء ذلك بناء النظريات الوهمية. ولقد كان هذا واضحًا في كتابها (*Hagarism*). وما يهمّنا هو كتاب **التجارة المكيّة** الذي يجعل من هذه التجارة تجارة بين العرب ومحلّية بالأساس [...] إنّ ما نعيبه على الاستشراق الجديد انفلاته من عقاله وابتعاده عن الصرامة المنهجية التاريخية بتعلّة الصرامة ذاتها أو حُبًّا للجديد [...]"[99].

خاتمة

حاولت هذه الدراسة قراءة معظم كتابات جعيط تسليط الضوء على المواقف المتعدّدة التي اتّخذها تجاه الاستشراق، ثمّ حاولت إبراز الطرق المتنوّعة التي تعامل بها مع دراسات المستشرقين حول الإسلام بصفة عامّة وإسلام التأسيس بصفة خاصّة. لقد أبرز جعيط

91 جعيط، **تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة**، ص 12-13.

92 المرجع نفسه، ص 13.

93 Lammens, *Fatima et les filles*; Lammens, "la cité arabe de Taïf à la veille de l'hégire."

94 Donner.

95 جعيط، **تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة**، ص 13.

96 Chabbi.

97 جعيط، **تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة**، ص 13-14.

98 Michael Allen Cook, *Muhammad* (Oxford: Oxford University Press, 1983), p. 70.

99 جعيط، **تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة**، ص 14.



تطوّر الفكر الاستشراقي منذ العصور الوسطى إلى القرن العشرين، وبيّن تراجع عدائية المستشرقين تجاه الإسلام ونبيّه، كما حلّل مطوّلًا الفرق الموجود بين الاستشراق الفرنسي المتأثّر بالإرث المسيحي والفكر الاستعماري، والفلسفة الألمانية التي تعاملت مع الإسلام بوصفه ثقافة وحضارة، ولم تتعامل معه بوصفه مجالًا للتوسّع من أجل تحقيق المصالح الاستعمارية - وخاصّة الثقافية منها - القائمة على المركزية الأوروبية. وقد تعامل جعيط مع أقطاب الاستشراق الذين برزوا خلال القرن العشرين تعاملًا علميًّا، فأحال إليهم ونقدهم وصوّب الكثير من آرائهم في العديد من القضايا وذلك بالعودة إلى قراءة المصادر ومقارنة الروايات بعضها ببعض. وخلافًا لما يتداوله منتقدو جعيط، فما دان هذا الأخير المستشرقين ولا مجّدهم، بل تعامل معهم بمنهج النقد العلمي الصارم فاعتمد عليهم في بعض الأفكار، ونقد الكثير من أفكارهم الأخرى، فصوّب بعضها ورفض بعضها الآخر من خلال فهمٍ مختلف لما ورد في المصادر والمناخ الثقافي الذي وردت فيه. ويعتقد جعيط أنّ اهتمام المستشرقين بالإسلام وبقضاياه سيتراجع وربّما يندثر، إذا تمكّن الباحثون المسلمون من حذق المناهج العلمية الغربية، ولعلّ هذا ما جعله لا يولي ما يطلق عليه الاستشراق الأنكلوسكسوني الجديد اهتمامًا كبيرًا.





المراجع

العربية

جعيط، هشام. **أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة**. ط 2. بيروت: دار الطليعة، 2001.

_______. **تأسيس المغرب الإسلامي**. بيروت: دار الطليعة، 2004.

_______. **الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكّر**. ط 5. بيروت: دار الطليعة، 2005.

_______. **الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية**. ط 3. بيروت: دار الطليعة، 2005.

_______. **تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة**. بيروت: دار الطليعة، 2007.

الأجنبية

Amamou, Hayet. "En marge de deux faits divers retentissants: Polémique et polémistes chrétiens en terre d'Islam à l'époque médiévale." *Les Cahiers Du CERES, Série Anthropologie et Ethnologie*. (2010).

Gaudefroy-Demombynes, Maurice. *Mahomet*. Paris: Albin Michel, 1969.

Hinds, Martin. "The Murder of the Caliph 'Uthmân'." *International Journal of Middle East Studies.* vol. 3, no. 4 (1972).

Lammens, Henri. *Le Califat de Yazid 1er*. Beyrouth: Imprimerie catholique, 1921.

________. *Etudes sur le siècle des Omayyades*. Beyrouth: Imprimerie catholique, 1930.

Montgomery Watt, William. *Mahomet à la Mecque*. Paris: Payot, 1977.

________. *Mahomet à Médine*. Paris: Payot, 1977.

Petersen, Erling Ladewig. "Alî and Mu'âwiy: The Rise of the Umayyad Caliphate." *Acta Orientalia.* no. 23 (1959).

Rodinson, Maxime. *Mahomet*. Paris: Seuil, 1961.

Cook, Michael. *Muhammad*. Past Masters. Oxford: Oxford University Press, 1983.

Said, Edward. *L'orientalisme, l'Orient crée par l'Occident*. Paris: Seuil, 1980.



التسلم Received
28-01-2022

التعديل Revised
19-06-2022

القبول Accepted
15-07-2022

الرقم التعريفي: DOI: https://doi.org/10.31430/ZGMF8260

كمال عبد اللطيف | Kamal Abdellatif*

هشام جعيط والتأسيس لأنوار عربية

Hichem Djaït and the Foundations for Arab Enlightenment

تتناول الدراسة جوانب من الروح الأنوارية في أعمال هشام جعيط، وتنظر إليها باعتبارها تشكّل أفقًا في التأسيس لأنوار عربية. ونفترض أن جوانب مهمة من قوة هذا الأفق تتمثل في التفاعل الإيجابي والنقدي الذي مارسته أعماله مع ميراث الأنوار ومكاسبه الفكرية والاجتماعية، إضافة إلى أشكال استحضاره مختلف التحديثات والأسئلة المطروحة اليوم في ثقافتنا ومجتمعنا. تعلّم جعيط من الروح النقدية الأنوارية لزوم المغامرة وضرورتها في التاريخ. إنه يقبل الخلاص الممكن، لكنه لا ينسى التناقض الأكبر بين الله والعالم، والأبدية والعدم. وهو ينجح في بناء تصوراته الفكرية والتاريخية بكثير من الاحتياط، ولا يقبل الحلول السهلة. وقد حاول في كثير من أعماله استيعاب لغة المطلق الدينية باعتبارها جزءًا من التاريخ العام الذي يُفترض فيه حصول المساعي الإنسانية الهادفة، بلغاتها وحساسياتها المختلفة، إلى فهم الإنسان والعالم في أبعادهما المختلفة.

كلمات مفتاحية: النهضة الثانية، الوعي بالذات، الحداثة، الأنوار.

The study explores aspects of the ‘spirit of enlightenment’ in the works of Hichem Djaït, considering them an essential foundation for an Arab enlightenment. The strength of this foundation lies in the positive and critical interaction of Djaït’s works with the intellectual and social legacy of enlightenment in addition to his evocation of contemporary issues in culture and society. Djaït learned the necessity of adventure from the enlightened critical spirit. He accepts the possibility of salvation but does not disregard the greater contradiction between God and the world, eternity and finitude. He successfully constructs his intellectual and historical perceptions with rigorous precaution, refusing to adopt easy solutions. In many of his works, he seeks to understand the religious language of the absolute as part of the world history as navigated by all kinds of humans, in order to understand the different dimensions of humanity and the world.

Keywords: The Second Renaissance, Self-Awareness, Modernity, Enlightenment

* أستاذ الفلسفة السياسية والفكر العربي المعاصر في كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب.
Professor of Political Philosophy and Contemporary Arab Thought at the Faculty of Arts, Mohammed V University, Rabat, Morocco.

abdellatif.kamal@yahoo.fr



"حين نطرح على العالم العربي المفاضلة الرهيبة، بين بقاء الإسلام والولاء للماضي من جهة، وبين الانطلاق في طريق المستقبل من جهة أخرى، فإننا نحصره في جدلية البؤس".

هشام جعيط

"القرآن، في منحاه العام، ترجيعة متجددة، متسارعة، متنامية لنغمة واحدة، ردّة عنيفة على صدمة مروّعة وكشفٍ مذهل [...] الألفاظ، المُثُل، المجازات والتشبيهات، كل ألوان الخطاب المستعملة في القرآن، وما أكثرها، لا تخرج عن هذا المنحى. القاموس متجانس واحد".

عبد الله العروي

مقدمة

لم تنل أعمال المفكر التونسي هشام جعيط (1935-2021) ما تستحق من الاهتمام والعناية، على الرغم من المزايا النظرية والتاريخية التي تحققت فيها؛ إذ تتسم أبحاثه ودراساته في التاريخ والنهضة العربية بالريادة والتأسيس، وبكيفيات متميِّزة في التعقُّل والفهم وطرائق المعالجة، وتساهم في إضاءة كثير من الأسئلة الغائبة في البحث التاريخي العربي، وفي تاريخ الأفكار. ومنذ مصنَّفه الأول **الشخصية العربية والمصير العربي الإسلامي**، الصادر في عام 1974، إلى أبحاثه في كتاب **أوروبا والإسلام** (1978)، ثم أطروحته الجامعية "الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية" (1989)، وكتابه **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر** (1989)، ودراساته في مصنَّف **أزمة الثقافة الإسلامية** (2000)، إلى الكتاب الذي أصدره قبل وفاته **التفكير في التاريخ: التفكير في الدين** (2020)، لم يتوقف جعيط عن البحث والنظر في قضايا تتصل بالفكر والدين والاجتماع والتاريخ، بطريقة تنفتح على مكاسب عصرنا وتجاربه في التحديث والتغيير، محاولًا قراءة التحولات الجارية عربيًّا وعالميًّا.

تنطلق هذه الدراسة من مسلّمة تعتبر أن جعيط يواجه في مختلف أعماله قضية واحدة تتعلق بمسألة التأخر التاريخي العربي في تجلياته السياسية والثقافية، مع إعلاء واضح لأهمية الإبداع والسُّموِّ الفكري في التاريخ. وقد اختار في العقدين الأخيرين مقاربة بعض أسئلة الوحي والنبوّة، فأصدر ثلاثيته **في السيرة النبوية**[1]، وذلك من دون أن يبتعد عن قضايا التأخر التاريخي العربي؛ فقد اقترب من الوحي وما يرتبط به من إشكالات اجتماعية وتاريخية ونفسية، متوخِّيًا النظر والتأمل والمراجعة، على الرغم من الصعوبات النظرية والتاريخية المرتبطة بقضايا البحث في هذا الموضوع داخل فضاءات الفكر العربي المعاصر. وفي السياق نفسه، نرى أن الناظم الأكبر لأعماله في فكرنا، يتمثّل في مساعيه الهادفة إلى المساهمة في بناء ما يُسعفنا بإضاءة جديدة لماضينا وحاضرنا؛ إضاءة تُكافئ طموحاتنا النهضوية في التقدم والتحديث.

تستهدف الدراسة بحث جوانب من كيفيات إسهامه في التأسيس لأنوار عربية، ذلك أننا نلاحظ في كثير من أعماله انحيازه المُعلَن إلى خيارات الأنوار والتنوير في الحاضر العربي، وهي الخيارات التي مارس فيها، بكثير من العمق، نقده للغرب وللمركزية الثقافية الغربية من جهة، ودفاعه الكبير عن الحداثة والتنوير من جهة أخرى.

1 هشام جعيط، **في السيرة النبوية - 1 - الوحي والقرآن والنبوّة** (بيروت: دار الطليعة، 1999)؛ هشام جعيط، **في السيرة النبوية - 2 - تاريخية الدعوة المحمّدية في مكة** (بيروت: دار الطليعة، 2007)؛ هشام جعيط، **في السيرة النبوية - 3 - مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام** (بيروت: دار الطليعة، 2015).



وقُسّمت الدراسة مبحثين، اعتنينا في الأول بأنماط تلقّي الفكر النهضوي العربي لمفاهيم التنوير وقيمه؛ ورتّبنا في الثاني إشارات عامة حول كيفيات انخراط تيارات الفكر الإصلاحي في ثقافتنا منذ منتصف القرن التاسع عشر، في بناء أشكال من التفاعل الإيجابي مع كثير من أسئلة التنوير في عالمنا وقضاياه، وقد تابعنا كيفيات تطوّر هذا التفاعل في مطلع القرن العشرين؛ إذ برز جيل من الكتّاب التنويريين المتحمسين لقيم الأنوار[2] عمل على تجاوز مواقف نهضويّي القرن التاسع عشر وخياراتهم.

دفعتنا متابعتنا لكتابات هشام جعيط إلى اختيار هذه الطريق في المقاربة، ذلك أنه مارس في فكره نوعًا من الحوار مع مواقف النهضويين العرب وطرائق تمثلهم قيم الأنوار، كما مارس حوارًا آخر مع أصول فلسفة الأنوار وتاريخها، لينخرط في عملية تركيبٍ تُحَاوِر أدبيات الفكر النهضوي من جهة، وتنخرط مع جيل من مثقفي النهضة العربية الثانية، في مراجعة أصول الأنوار في ضوء تحوّلات المجتمع العربي ومقتضيات الشروط التاريخية العامة التي تحكمه من جهة أخرى. وفي ضوء ذلك، بنينا في دراستنا محورين كبيرين؛ يتعلق الأول منهما بالأنوار في المشروع النهضوي، وينخرط الثاني في بناء طبيعة الإنجاز التنويري الذي بلورته أعماله؛ ذلك أنه ظل يُنظر إلى مختلف ما كتب عن الأنوار بوصفه مشروعًا وأفقًا للإبداع.

أولًا: في الطريق إلى بناء أنوار عربية

نعتمد في قراءة أنماط التلقي العربي لفلسفة الأنوار على نتائج دراسة سابقة أنجزناها في موضوع العقلانيات النقدية في الفكر العربي المعاصر[3]، دراسة بنينا فيها نمذجة نظرية ثلاثية، توضح أنماط العقلانيات الناشئة في فكرنا المعاصر، وهو ما مَكّنَنَا من الاقتراب من كيفيات تلقي ثقافتنا لعقلانية الأنوار؛ كما تبلورت وتطورت في الفلسفة الحديثة والمعاصرة. أطلقنا على النموذج الأول، الذي تمثله أعمال مُصلحي النهضة في القرن التاسع عشر "عقلانية إدراك الفارق بيننا وبين الغرب"، وسمّينا النموذج الثاني الذي تبلور في النصف الأول من القرن العشرين "عقلانية المقايسة والتماثل"، أما النموذج الثالث فأطلقنا عليه "عقلانية الوعي بالذات. وقد توقفنا في هذا النموذج أمام النقلة النوعية الحاصلة في فكرنا. فقد جرى فيها تجاوُز النموذجين السابقين؛ وعي الفارق ووعي المماثلة، واقتربنا من لَحظةِ الوعي بالذات ضمن شروط تاريخية جديدة. وقد سمحت لنا هذه النمذجة بتركيب عقلانيات فكرنا المعاصر، ووضعتنا أمام صور تداخل هذه العقلانيات وتطوّرها في ثقافتنا. وسنعتمد في هذه الدراسة على بعض نتائج هذه النمذجة في أثناء فحصنا أشكال تلقي خطابات النهضة العربية الثانية التي يتموقع في قَلْبِها خطاب جعيط[4].

نرى أن ما كان يجمع نهضويّي بدايات القرن العشرين هو انخراطهم المتحمس لخيارات التنوير وأهدافه. ندرك ذلك ونحن نتابع مواد منبر **الجامعة** الذي أنشأه فرح أنطون في عام 1897[5]، متوخيًا أن تكون له مهمة مماثلة لمهمات الموسوعة[6]. ونُتابع علامات أخرى في **المجلة الجديدة** (1929) لسلامة موسى، حيث كان يستحضر في مختلف أعدادها شعارات التنوير، كما تبلورت في كتابات

2 كمال عبد اللطيف، "نحو إعادة بناء قيم التنوير في عالم متغير"، في: كمال عبد اللطيف، **في الحداثة والتنوير والشبكات** (ميلانو: دار المتوسط، 2020)، ص 71-76.

3 كمال عبد اللطيف، "عقلانيات الفكر العربي المعاصر"، في: كمال عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي: من إدراك الفارق إلى وعي الذات** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009)، ص 51-99.

4 عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي**، ص 55.

5 **الجامعة**، مجلة شهرية أنشأها فرح أنطون في الإسكندرية في عام 1897، وواصلت الصدور مدة سبعة أعوام.

6 طلب مدير أحد المكتبات من دنيس ديدرو ترجمة موسوعة في الفنون والعلوم، وقد صدرت في بريطانيا في عام 1728، فاختار أن يُصْدِر بدلًا من الترجمة موسوعة مماثلة لها، وتعاون في ذلك مع صديقه العالم الرياضي وعضو أكاديمية العلوم دالامبير. صدر مجلدها الأول في عام 1751 بمقدمة لدالامبير بعنوان: "في أصل العلوم وتصنيفها"؛ يُنظَر أيضًا: عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي: الدين والتدين**، ج 1 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، 2013)، ص 509.



فلاسفة الأنوار. فقد كان في ذهن كل من فرح أنطون وسلامة موسى أن معارك الأنوار والتنوير واحدة هنا وهناك، وأدوات المواجهة واحدة، كما أن المستقبل واحد. ونعثر في نصوص **المنتخبات** (1937) للطفي السيد[7]، على كثير من ملامح عقلانية التنوير، في أثناء نقده التقليد ودفاعه عن العقل والحرية[8].

لا نقرأ في نصوص هؤلاء النهضويين معطيات في الأصول النظرية للمجالين المعرفي والسياسي بقدر ما نقف على جملة من التطلعات والشعارات التي تستوعب، بطريقتها الخاصة، جوانب من الروح النقدية المؤسِّسة لفكر الأنوار[9]، الروح التي تبلورت ملامحها الفلسفية الكبرى بفضل الجهود المتكاملة لمجموعة من فلاسفة الأزمنة الحديثة، من رينيه ديكارت (1596-1650) إلى نيكولو مكيافيلّي (1469-1527) إلى جان جاك روسو (1712-1778)، مرورًا بتوماس هوبز (1588-1679) وباروخ سبينوزا (1632-1677) وجون لوك (1632-1704) وشارل لوي دي سيكوندا مونتسكيو (1689-1755) وإيمانويل كانط (1724-1804). ففي آثار هؤلاء الفلاسفة، تبلورت النواة العقلانية والملامح الوضعية العامة لتيارات فكر الأنوار، وقد بنت فلسفاتهم أبرز نُقَط الارتكاز النظرية، الرافعة للخيار التنويري في الفكر الحديث والمعاصر[10]. ولا تتّجه جهودهم إلى جوانب من كيفيات تلقيهم قيم التنوير في ثقافتنا، في عملية التأسيس النظري للمبادئ والمفاهيم التي بلورتها فلسفة الأنوار، بل تتّجه - انطلاقًا من مبدأي المقايسة والمماثلة - إلى الإقرار المباشر بأهميتها في معالجة مظاهر التقليد السائدة في مجتمعنا، وهم لا يتردّدون في إسناد رؤيتهم إلى جملة من المعطيات الأخلاقية والسياسية، محاولين مواجهة مآزق الصراع السياسي الدائر في مجتمعاتهم زمن انخراطهم في الإصلاح، المُوَاكِب للحرب العالمية الأولى، وما تلاها من أشكال مواجهة الاستعمار الغربي ومقاومته في المشرق والمغرب العربيين.

تجاوز مثقفو النهضة الثانية[11] - وهم يتجهون إلى المساهمة في بناء أنوار عربية - خيارَ المماثلة والمقايسة الذي هيمن على الفكر النهضوي في مطلع القرن العشرين، وانخرطوا في معاينة مقتضيات التنوير داخل مجتمعاتهم، بحكم إيمانهم بواحِدِيّة التاريخ والمصير الإنساني، وسعيهم للتفكير في بناء أنوار تلتقي في بعض سماتها مع أنوار الآخر والآخرين، وتملك في الآن نفسه، جملة من المعطيات والشروط النظرية والتاريخية التي تُفضي بدورها إلى أنماط من المواجهة والبناء تختلف، على نحو أو آخر، عن معارك الآخرين وأنوارهم في أوروبا وآسيا. انخرطوا في عمليات البناء وهم على بيِّنة من مختلف التماثلات والاختلافات، القائمة داخل صيرورة تشكُّل أنوار الآخرين وتطوُّرها، وتشكُّل فكر الأنوار في العالم وتطوُّره[12].

اتجهت أعمال مفكري النهضة الثانية في الثلث الأخير من القرن الماضي إلى تعقل روح فلسفة الأنوار، ثم مواصلة التفكير فيها بأشكال مختلفة ومتطورة، وذلك في ضوء عنايتهم بالأسئلة والتحديات الجديدة في عالمنا. فما عاد ممكنًا، بعد امتحان ثقافاتٍ ومجتمعاتٍ عديدة لمبادئ فكر الأنوار، أن نواصل النظر بمقدماتها ونتائجها في نهاية القرن العشرين ومطلع القرن الجديد، من دون فحص ولا مراجعة. ولتوضيح ما نحن بصدده، نشير إلى أن أعمال عبد الله العروي (1933-) وأنور عبد الملك (1924-2012) وهشام جعيط ومحمد عابد الجابري (1935-2010) ومحمد أركون (1928-2010) وناصيف نصّار، على سبيل التمثيل، أنتجت جهودًا

7 أحمد لطفي السيد باشا، **المنتخبات**، ج 1 (القاهرة: دار النشر الحديث، 1937). وصدر الجزء الثاني من هذا الكتاب في القاهرة عن الدار نفسها عام 1946.

8 عبد اللطيف، "من الحريات إلى الحرية"، في: عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي**، ص 13-50.

9 هشام جعيط، "الفكر العربي - الإسلامي والتنوير"، في: هشام جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية** (بيروت: دار الطليعة، 2000)، ص 135-149.

10 Alain Renaut, *Histoire De La Philosophie Politique - Tome 2: Naissances De La Modernité* (Paris: Calmann-Lévy, 1999), 2ème section, chap. 1, pp. 205-280.

11 يُطلق اسم النهضة الثانية على الفكر النهضوي الناشئ في ثقافتنا بعد هزيمة عام 1967، وقد أثارت أعمال عبد الله العروي وأنور عبد الملك هذه التسمية، يُنظر: كمال عبد اللطيف، **درس العروي في الدفاع عن الحداثة والتاريخ** (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2014)، ص 35-48.

12 عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي**، ص 51-98.



نظرية مركَّبة، في أثناء اقترابها من مفاهيم الأنوار وقيمها. تتبيّن ذلك في حرص أصحابها في كثير من أبحاثهم، على استحضار الشروط الذاتية لمجتمعاتنا، ومقتضياتها المتصلة بخصوصياتها التاريخية والثقافية، وكذا استحضارهم مختلف الشروط التاريخية والثقافية المؤطِّرة لفلسفة الأنوار في سياق نشأتها الغربية، وفي صور التطور الذي لحقها؛ الأمر الذي أنتج في فكرنا حوارًا نقديًّا مع قيم التنوير.

اتجه جعيط إلى بناء القسمات الكبرى لمشروعه في التنوير، انطلاقًا من انخراطه في مواجهة الأوضاع التونسية والأوضاع التاريخية والسياسية العربية بعد هزيمة 1967. وقد أنجز قراءة نقدية لحدود أدبيات التنوير ومحدوديتها في كتابات النهضويين العرب[13]، مبرزًا الطابعَين السطحي والتبشيري لكثير من خطاباتهم. وحاول تفسير الرفض الذي جُوبهت به قيم التنوير في ثقافتنا، مشيرًا إلى أن السبب في ذلك، يعود إلى مواقف بعض فلاسفة الأنوار من الدين، إضافة إلى صلابة ثقافة التقليد في المجتمعات الإسلامية. ويقف هذا الأمر بالذات، في نظره، وراء المساحة الصغيرة التي انتصرت لِقِيم ينظر إليها المجتمع بأعيُن الريبة[14]. لكنّ متابعة أشكال تطوُّر مشروع التنوير في ثقافتنا، في علاقته بمختلف التحولات التي عرفتها مجتمعاتنا، تُبرز أن المساحة المذكورة اتسعت، وأصبحت اليوم تستوعب فضاءات أكبر للعقل والأنوار، وذلك بعد مرور أكثر من نصف قرن على طرائق وأنماط تلقي نهضويِّي مطلع القرن العشرين هذه القيم[15].

ينخرط جعيط في عملية المساهمة في بناء تنوير عربي، إلى جانب جيل جديد من الطلائع التي تتجه إلى الاستفادة من التحولات التي عرفها الفكر العربي خلال عقود النصف الثاني من القرن العشرين؛ فقد صدرت مجموعة من الأعمال الفكرية التي تجاوز أصحابها عمليات التبشير بقيم التنوير التي هيمنت على مساهمات نهضويِّي اللحظات السابقة، وانخرط الفكر العربي في بناء أشكال أخرى من التفاعل مع مكاسب فلسفة الأنوار، وذلك انطلاقًا من مقاربة اهتمت بأسئلة التنوير في ضوء إشكالات الحاضر العربي؛ وهو أمر يُبرز العمق الذي اتسمت به نظرتهم إلى أفق التنوير وأدواره المرتقبة في مجتمعاتنا. نشير هنا إلى تاريخانية العروي ومشاريع نقد التراث الإسلامي كما بلورتها أعمال الجابري وأركون[16]، فلم تكن أعمال جعيط، بخياراتها المنهجية، وطريقتها في مواجهة أسئلة الفكر والمجتمع في الحاضر العربي، تخرج عن الأفق الفكري الذي تبلور في ثقافتنا العربية، مُعلنًا تباشير أنوار عربية.

ثانيًا: هشام جعيط: التنوير العربي أفقًا للإبداع

أتاح لنا المبحث السابق القيام بتأطير أولي عام للسياقات النظرية والتاريخية التي استند إليها جعيط في بناء مواقفه من الأنوار. ونتناول في هذا المبحث بعض القضايا الكبرى التي بنى المفكّر انطلاقًا منها رؤيته وتصوُّراته للأنوار والأدوار المنتظرة منها في ثقافتنا ومجتمعنا. ولا بد من التوضيح هنا أن أعماله لا تتوقف عن التفكير في مساءلة الأنوار وفحص مفاهيمها وقيمها، والإشارة أيضًا إلى الآثار المنتظرة منها في ثقافتنا المعاصرة؛ ذلك أنّ نصوصه تخاطب الوعي العربي، وتشتبك معه في لحظات تأمّل ومراجعة. ونرى أنّ أهدافه البعيدة تتّجه إلى المساهمة في تأسيس ما يساعد في عمليات بناء وعي جديد؛ وعي يحمله الإنسان العربي في مجتمع جديد، وهذا الموقف خصوصًا يحدِّد أحد مقوِّمات مساهمته في بناء الأنوار العربية[17]. إنه يكتب متسائلًا ويقرر ويعترض، يَتغنَّى بطموحاتٍ ومواقف، ويشكك في مواقف وخيارات، إنه لا يعتبر أن هناك حداثة غربية، ولا يقبل أحاديث بعضهم عن حداثة إسلامية وأخرى صينية وثالثة

13 جعيط، "الفكر العربي - الإسلامي والتنوير"، ص 135-149.

14 المرجع نفسه، ص 140.

15 كمال عبد اللطيف، "هل أخفق مشروع التنوير العربي؟"، في: كمال عبد اللطيف، **في الثقافة والسياسة وما بينهما** (بيروت: منتدى المعارف، 2020)، ص 78-81.

16 كمال عبد اللطيف، "مشروع النقد في قراءة التراث، حول التكامل في أعمال الجابري وأركون"، في: كمال عبد اللطيف، **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة** (بيروت: دار الطليعة، 1994)، ص 80-90.

17 جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، ص 63، 85.



هندية ورابعة أفريقية، فالحداثة في نصوصه واحدة، وإن تعدَّدت مراحل وأطوار استوائها وتشكّلها[18]، وهو يذهب أبعد من ذلك، معتبرًا أن الحديث عن الخصوصيات "نفاق كبير وتضليل عظيم"[19].

1. في نقد التصوّر السلفي للتاريخ

نُدرج أعمال جعيط ضمن مشروع النهضة الثانية؛ أي مشروع الأجيال الجديدة من المثقفين العرب الذين حاولوا تطوير الفكر النهضوي وملاءمته مع المتغيرات التاريخية الحاصلة في مجتمعاتهم. وهي ترسم لحظة متميزة بثرائها الفكري، وقدرتها على محاصرة المواقف الوثوقية والقطعية، في مقابل تشبّثها بمنزع ريبي يمنحها المقدمات الضرورية، لبناء أوليات ومداخل جديدة في التنوير العربي. نُدرج أعماله إلى جوار المشاريع الفكرية الناشئة في الثلث الأخير من القرن العشرين؛ مشاريع نقد التراث ونقد العقل العربي، ومختلف المشاريع التي تواصلُ البحثَ في كيفيات تحقيق تقدم المشروع العربي. فقد تبلورت أعماله إلى جوار أعمال العروي وأركون والجابري، وأنجز كل منهم مشروعًا في نقد العقل العربي الإسلامي، والتقت مساعيهم مع مساعي المفكرين السابقين في العناية بمسألة تجاوز التأخر التاريخي العربي.

ينتقل جعيط - وهو يفكر في الشخصية العربية والمصير العربي الإسلامي - من الفكر إلى التاريخ، إلى الإسلام في الحاضر والمستقبل، ويكتب مباحثه بكثير من المعاناة، إنه "يُغرّد" خارج المألوف، ويتغنّى بالمستحيل، مُعتبرًا أن الاكتفاء بوضع العرب اليوم أمام خيار الإسلام أو الحداثة يُدخلهم في جدلية البؤس، إنه يمنعهم من رؤية الأفق العريض المُشْرَع أمامهم[20].

انتقد جعيط التصور السلفي للتاريخ، وهو يرفض المنظور الغوغائي لحركات الإسلام السياسي و"الصحوة الإسلامية"، لكنه يحفظ للإسلام وللذاكرة الإسلامية امتياز التعبير العميق عن جوانب من مكوّنات الذات التاريخية للإنسان ومكنوناتها، ومساعي البشر الذين يحاولون تعقّل ذواتهم في التاريخ، ووعي مصيرهم في زمانيته المفتوحة على الأبدية، والموجَّه في الوقت نفسه، بفعل الموت والعدم ومفعولاتهما[21].

يقبل جعيط، مثل العروي، مكاسب معركة حضور المقدس في التاريخ الأوروبي الحديث والمعاصر، ويقبل مكاسب ومنجزات معركة الكنيسة والدولة في التاريخ الحديث والمعاصر، لكنه لا ينسى أيضًا أن المقدس ما زال يشكل جزءًا من التاريخ الرمزي والثقافي والوجودي لإنسانية تواصل التفكير الشامل في مصيرها، ولهذا السبب تكشف نصوصه عن دفاع قوي عن العلمنة، في صيغتها الحاصلة في التاريخ الذي تحقق بجوارنا في أوروبا وفي مناطق أخرى من العالم، لكنه ينظر - كما قلنا آنفًا - بعين تقدير خاصة إلى الظاهرة الإسلامية في التاريخ، باعتبارها مكوّنًا وجدانيًا من مكونات الذاكرة العربية الإسلامية، وبحكم الاستمرارية التاريخية التي منحتها وما زالت تمنحها امتياز بناءِ تصورٍ ومتخيَّلٍ مُساعدين على تحقيق فهمٍ معيّن للعالم، في أبعاده التي تعلو على التاريخ على قدر ارتباطها به[22].

---

18 كمال عبد اللطيف، "مخاضات الروح النقدية في الفكر المغاربي"، في: كمال عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربية: التاريخ - الحداثة - التواصل** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003)، ص 83-98.

19 جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، ص 21، 31.

20 Hichem Djaït, *La personnalité et le devenir Arabo-Islamiques* (Paris: Seuil, 1974), pp. 15-17.

21 جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، ص 18-17.

22 استعان جعيط في نمط مقاربته برؤية تاريخية وتفهُّميَّة واضحة ومُعْلَنَة؛ رؤية أنوارية وعقلانية، منطلقًا من أن الوحي "جدل بين أعماق الضمير المحمَّدي، وهو الإله الدَّاخليُّ، وبين الإله الخارجي فيما وراء العالم". وفي خلاصات مقاربته للسيرة النبوية، نقف أمام الكثير من مواقفه وأحكامه التي تستوعبها ثلاثيته، ونتذكر كذلك بعض أحكامه في **أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة**، وكذا بعض مواقفه وشطحاته في أبحاث مصنفه **أزمة الثقافة الإسلامية**. يُنظر: جعيط، **في السيرة النبوية - 2 -**، ص 8.



يكشف جعيط عودة الطوباوية الإسلامية إلى فضاء الفكر العربي المعاصر، وذلك بعد فشل بعض تيارات الفكر القومي، وهذا الأمر يدفعه إلى التفكير في أن معركة الذات مع ذاتها لا تزال متواصلة، وأن درجة انخراط الذات واستيعابها مكاسب العصر تدعو إلى مضاعفة الجهود، لتدارك مظاهر التأخر السائدة، ولهذا يعكس التوتر في أعماله إشارة دالة على استمرار جدلية الصراع المتواصلة في تاريخنا؛ الصراع بين الإسلام والحداثة في صورهما وأبعادهما المختلفة. ولأنه يقلّص في أعماله من استحضار الهواجس والمواجهات السياسية في الكثير من منجزاته النظرية، فإنه لا يستطيع قبول تاريخانية العروي التي تدعو إلى لزوم القَطْع مع قيود تراث يساهم اليوم، إلى جانب عوامل أخرى، في محاصرة الطموحات العربية المتطلِّعة إلى التنوير والتغيير. وعلى الرغم من أنه لا يرفض القطيعة مع التقليد، فإنه يعلن عدم رضاه عن قبول مبدأ الاندماج في الحداثة على نحو طوعيّ أو بفعل الإكراه الجبري؛ إنه يفضل مزيدًا من التفكير في ممكنات التاريخ الأخرى التي تمنح الذات جدارة الإبداع، وتحفظ لها غناها وعمقها التاريخي، كما تحفظ لها قدرتها الذاتية على بلوغ عتبة الحداثة والتحديث بطريقتها الخاصة، وبالكيفية التي تمكّنها من تملّك مكاسب الأزمنة الحديثة والمعاصرة وتجاوزها[23].

لنقف قليلًا أمام بعض مواقفه وخياراته في كتاب **الشخصية العربية والمصير العربي الإسلامي**. لو اكتفينا بالوقوف على المنزع الريبي فحسب، بوصفه سمة محايثة للنص المذكور، لَكُنَّا بصدد ملامسة مظهره النقدي. ولو انتقلنا إلى عتبة الاستماع إلى هواجسه النظرية في تناقضاتها وإيقاعاتها المختلفة، لوجدنا أنفسنا أمام ثراء في النظر يعكس درجة من أعلى درجات التوتر الروحي والتاريخي في فكرنا المعاصر؛ فليس من السهل في نظره التفريط في الذات العربية الإسلامية في تركيبها التاريخي، كما تَشَكَّلَ في دائرة الزمان، ولا يمكن، في الوقت نفسه، إغفال مكاسب الفكر المعاصر في تعددها وغناها. وتُعَدُّ مواقف الحيرة والتردد التي يُعايِنُها قارئ أعماله في نظرنا جزءًا من معركة الذات مع زمانها الخاص وأزمنتها العامة؛ معركتها مع ذاتها، ومعركتها مع تحولاتها الحاصلة في التاريخ بفعل مقتضياته التي لا يمكن تجنّبها ولا تجنب انعكاساتها على مساراتها العامة[24].

لا يمكن إذًا اعتبار الزوج المفهومي إسلام/ غرب، بمنزلة زوج قابل لتركيب صور وتصورات مغلقة وثابتة، وليس من السهل الركون فيه إلى تصوّر واحد مغلق؛ فكيفما كانت درجة رُجْحانه النظري والتاريخي، يحيل المفهومان إلى دوائر دلالية متعددة مركبة ومتناقضة، ولهذا يُغلِّب جعيط في تصوّره للمفهومين، وللتصورات المرتبطة بموضوع العلاقة بينهما، آلية الفهم المتوتر الذي يعكس درجة من درجات صعوبة الإحاطة بالمجال المفكر فيه، كما يعكس تعقّده، ويوضح في الآن نفسه، نواقص التصورات التي تكتفي بمفاهيم التنافر والتجاهل المتبادلة وثَغَراتها[25].

2. في الحداثة والعلمانية والنقد

تتجلّى الروح الأنوارية في أعمال جعيط في أسئلته، وفي الخلاصات والمواقف التي يتّجه إلى بنائها بكثير من الشجاعة في الرأي، وبكثير من الكثافة النصية التي تتمتع بها كثير من فصول كتبه؛ ففي ثلاثيته **في السيرة النبوية**، يفتح أسئلة الفكر العربي على قضايا وإشكالات نظرية وتاريخية وعقائدية بأساليب الكتابة التاريخية الجديدة[26].

تحضر في بعض فصول مُصنَّفه الأول دعوته الصريحة والمباشرة إلى العلمنة، على الرغم من أنها ترد مشحونة بتناقضات فكرية، كما ترد مشحونة بنزوع يتوخّى إنجاز مشروع في التأصيل النظري والتاريخي للمجال السياسي في الفكر العربي، بل للمجال الحضاري

23 Djaït, *La personnalité,* pp. 125-129.

24 Ibid., pp. 125-129.

25 Ibid., pp. 51-56.

26 جعيط، **في السيرة النبوية - 1 -**.



العربي الإسلامي برمّته. إن عمق نظرته إلى علاقة الإسلام بالغرب، علاقات الذات في صيرورتها التاريخية بأصول المشروع الحضاري، كما تبلور في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، تُعبّر عن هدفه البعيد الرامي إلى إنجاز عملية مثاقفة نقدية[27]، في إمكانها توسيع مجال الوعي التاريخي العربي، عن طريق استيعاب مكاسب الحضارة المعاصرة في مختلف تجلياتها وأبعادها، ومن دون أي تَنَكُّر لمقومات الذات، أو التفريط فيها[28].

حرص في مصنفه **أزمة الثقافة الإسلامية** على توسيع وتنويع آخَر العرب، فاقترب من التقدم الياباني وهو يفكر في الحداثة، لينحت مفهوم التقليد الأكبر، وليتجاوز أسطوانة "نقد مادية وحداثة الغرب"[29]. كما حاول الاقتراب من الفكر الصيني، وذلك لإيمانه التاريخي القوي بأن مشروع النهوض العربي أكبر من الزوج إسلام/ غرب. إن ممكنات الإبداع والتجاوز في التاريخ ليست مرهونة في نظره بسقف معيَّن من النظر، بل هي مُشْرَعَةٌ على أفق في النظر والإبداع أرحب من أزواج مفاهيم مقيَّدة بشروط حِقَبٍ ومراحل تاريخية عابرة[30].

ثمة حضور مشترك للحس التاريخي وللتاريخ المقارن في أعماله وأعمال العروي بحكم تكوينهما الأكاديمي الواحد، وبحكم خياراتهما الفكرية الكبرى؛ إذ نلاحظ أن الأرضية التاريخية في كتابات العروي تتوخى بناء ما يقرّبها أكثر من المجال الاجتماعي السياسي، وذلك عن طريق البحث في كشف مفارقات الفكر العربي المعاصر[31]. أما الأرضية التاريخية في أعمال جعيط، فتحتضن، إضافة إلى ما سبق، جوانب من التوتر الميتافيزيقي والتناقضات الوجدانية، وتعمل على إعادة تركيبهما في سياق عمليات فكرية أقرب ما تكون إلى التأمل الفلسفي والنقد التاريخي، ولهذا تمتلئ العبارة والفكرة والحدس في نصوصه بكثافة غير معهودة في فكرنا المعاصر، إنها تتجه إلى التفكير في التاريخي وما يتجاوزه، على الرغم من حصول هذا الذي يتجاوز ما هو تاريخي داخل التاريخ[32].

3. الدفاع عن السموّ الفكري والقطيعة والتقليد الأكبر

تستحضر تصوُّرات جعيط ومواقفه مظاهر التمزّق والتوتر الحاصلة في الذات العربية، وهو يحرص، في أغلبية مصنّفاته ذات الصلة بالحاضر والمستقبل العربيين، على مواصلة الاستماع إلى مختلف نداءات الروح في لحظات أفولها التاريخي، مفضّلًا عنف توتره الوجودي على عنف القطائع المُعْلَنَة والحاصلة في التاريخ[33]. إن وضوح الصورة والتصوُّر في أعماله يراوح بين عتبة الخيار السياسي التاريخي، وعتبة التأمل النظري المفتوح على مجال التفكير؛ التأمل الذي يروم الإمساك بالموضوعات المفكّر فيها، في عمقها الجامع بين التاريخي وما يتجاوزه؛ لهذا السبب ينظر إلى الإسلام بعين وضعية وتاريخية، ويفكر فيه أحيانًا بلغة المتصوفة وشطحاتهم[34]، وقد يرى البعض في المعطى النصي المتضمن في بعض أعمال جعيط نوعًا من التناقض، وقد يبلغ التناقض أحيانًا مداه في إيقاع الكتابة الحاصل في بعض نصوصه، مثلما نُعاين بعض أوجُه ذلك في مفرداته وجمله العارضة، وفي بعض أحكامه القطعية، كما هي عليه الحال في كتاب **الشخصية والمصير العربي الإسلامي** وكتابه **أزمة الثقافة الإسلامية**، حيث يستوعب هذا الأخير، على سبيل المثال، كثيرًا من أنواع

---

27 Djaït, *La Personnalité,* pp. 36-39.

28 جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، ص 123-127.

29 المرجع نفسه، ص 78، 81.

30 المرجع نفسه.

31 عبد اللطيف، **أسئلة الحداثة في الفكر العربي**، ص 88-94.

32 Hichem Djaït, *L'Europe et l'Islam* (Paris: Seuil, 1978), p. 112.

33 ينظر: "حوار عبد الإله بلقزيز مع هشام جعيط"، **الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي (حوارات فكرية)**، سلسلة حوارات المستقبل العربي 1، إعداد عبد الإله بلقزيز (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص 70-72.

34 Djaït, *La personnalité*, pp. 16-17.



التوتر في ملفوظاته، وفي إيحاءات المكتوب، وتبلغ درجات معاناته في الكتابة مقامات عالية، تعكس في بعض إشاراتها كثيرًا من مظاهر معاناته من أوجُه التمزق التاريخي في واقعنا العربي، وفي علاقتنا بالآخرين[35].

لا جدال - في نظرنا - في خيار القطيعة في كتابات جعيط، مثلما هو عليه الأمر في كتابات العروي، فقد تحدث مرة عن التقليد الأكبر؛ التقليد الياباني لدروس الحضارة الغربية المعاصرة ومكاسبها[36]، وهو يكاد يرادف في دلالاته السياقية في مختلف أعماله مفهوم القطع ومفهوم التجاوز كما يرد في أعمال العروي[37]. وعلى الرغم من محاصرته النقدية للتصورات الغربية المغرضة عن التاريخ الإسلامي، لحظة معالجته الفكرية لأنماط العداء المتبادلة، بين بعض التصورات الإسلامية للغرب وتصورات المركزية الغربية للإسلام وللآخرين، وفي أزمنة محددة[38]، فإنه مقتنع تمامًا بأن الطريق التي تجمعنا بالآخرين واحدة، وأن التاريخ والمصير المشترك واحد، وذلك على الرغم من كل التشعبات المولِّدة للاختلاف والتباعد، فلا مفرّ في نظره من الانخراط النقدي اليقظ في أزمنة الحداثة، كما تبلورت وما فتئت تتبلور في التاريخ.

تعلّم جعيط من الروح النقدية الأنوارية لزوم المغامرة وضرورتها في التاريخ. وهو يعانق قدره، يقبل الخلاص الممكن؛ الخلاص التاريخي الممكن، لكنه لا ينسى عذابات الروح؛ لا ينسى التناقض الأكبر بين الله والعالم، بين الأبدية والعدم، وهو ينجح في بناء تصوراته الفكرية والتاريخية بكثير من الاحتياط، بل إنه يستوعب لغة المطلق الدينية باعتبارها جزءًا من التاريخ العام الذي يُفْتَرَض فيه حصول المساعي الإنسانية الهادفة، بلغاتها وحساسياتها المختلفة، إلى فهم الإنسان والعالم في أبعادهما المختلفة.

تضعنا الروح الأنوارية في أعمال جعيط أمام طريق تنفتح على أفق في التأسيس لأنوار عربية؛ طريق تُمهد لمجتمع جديد وقيم جديدة، ونحن نفترض أن جوانب مهمة من قوة هذه الطريق، تتمثل في التفاعل الإيجابي والنقدي الذي مارسته أعماله مع ميراث الأنوار ومكاسبه الفكرية والاجتماعية، إضافة إلى أشكال استحضاره مختلف التحديات والأسئلة المطروحة اليوم في ثقافتنا ومجتمعنا. ونفترض أن الجدل الثقافي والسياسي المتواصل اليوم في مجتمعاتنا، في موضوعات التحديث والموقف من التراث والماضي، يدلّ بوضوح على عمليات التهييء المتواصلة لميلاد أنوار عربية[39].

---

35 جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، ص 159-166.

36 المرجع نفسه، ص 32-41.

37 أصدرنا منذ سنوات كتابًا عن محمد عابد الجابري، ينظر: كمال عبد اللطيف، **نقد العقل أم عقل التوافق؟** (دمشق: دار الحوار، 2002)؛ وأصدرنا كتابًا عن عبد الله العروي، ينظر: **درس العروي في الدفاع عن الحداثة والتاريخ**؛ وأشرفنا على إعداد كتابين جماعيين عن الجابري، ينظر: أحمد برقاوي [وآخرون]، **التراث والنهضة: قراءات في أعمال محمد عابد الجابري**، إعداد كمال عبد اللطيف (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)؛ حسن بحراوي [وآخرون]، **محمد عابد الجابري: المواءمة بين التراث والحداثة**، إعداد وتقديم كمال عبد اللطيف (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016).

38 كمال عبد اللطيف، **العرب والحداثة السياسية** (بيروت: دار الطليعة، 1997)، ص 97-102.

39 يقول هشام جعيط: "ليس هناك حداثة غربية وحداثة إسلامية وأخرى صينية وأخرى هندية أو أفريقية، فهي واحدة في جميع أبعادها. أن يجري الكلام على الخصوصيات لدحض قيم الحداثة، فهذا نِفاق كبير وتضليل عظيم". ينظر: جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، ص 31.



المراجع

العربية

الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي (حوارات فكرية). إعداد عبد الإله بلقزيز. سلسلة حوارات المستقبل العربي 1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

بحراوي، حسن [وآخرون]. **محمد عابد الجابري: المواءمة بين التراث والحداثة**. إعداد وتقديم كمال عبد اللطيف. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016.

برقاوي، أحمد [وآخرون]. **التراث والنهضة: قراءات في أعمال محمد عابد الجابري**. إعداد كمال عبد اللطيف. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

بشارة، عزمي. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي: الدين والتدين**. **ج 1**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، 2013.

جعيط، هشام. **في السيرة النبوية - 1 - الوحي والقرآن والنبوّة**. بيروت: دار الطليعة، 1999.

________. **في السيرة النبوية - 2 - تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة**. بيروت: دار الطليعة، 2007.

________. **في السيرة النبوية - 3 - مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام**. بيروت: دار الطليعة، 2015.

________. **أزمة الثقافة الإسلامية**. بيروت: دار الطليعة، 2000.

السيد باشا، أحمد لطفي. **المنتخبات**. ج 1. القاهرة: دار النشر الحديث، 1937.

عبد اللطيف، كمال. **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**. بيروت: دار الطليعة، 1994.

________. **العرب والحداثة السياسية**. بيروت: دار الطليعة، 1997.

________. **نقد العقل أم عقل التوافق؟** دمشق: دار الحوار، 2002.

________. **أسئلة النهضة العربية: التاريخ - الحداثة - التواصل**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003.

________. **أسئلة الحداثة في الفكر العربي: من إدراك الفارق إلى وعي الذات**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009.

________. **درس العروي في الدفاع عن الحداثة والتاريخ**. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2014.

________. **في الثقافة والسياسة وما بينهما**. بيروت: منتدى المعارف، 2020.

________. **في الحداثة والتنوير والشبكات**. ميلانو: دار المتوسط، 2020.

سلسلة حوارات المستقبل العربي 1. إعداد عبد الإله بلقزيز. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

الأجنبية

Djaït, Hichem. *La personnalité et le Devenir Arabo-Islamiques*. Paris: Seuil, 1974.

———. *L'Europe et l'Islam*. Paris: Seuil, 1978.

Renaut, Alain. *Histoire De La Philosophie Politique - Tome 2: Naissances De La Modernité*. Paris: Calmann-Lévy, 1999.



Received التسلم
24-12-2021

Revised التعديل
04-06-2022

Accepted القبول
15-09-2022

DOI: https://doi.org/10.31430/YRUE7730 :الرقم التعريفي

سمية الوحيشي | Soumaya Louhichi*

هشام جعيط في ميزان السيرة النبوية الحديثة

On Hichem Djaït and Modern Prophetic Biography

تنظر هذه الدراسة أولاً في مختارات من محطّات مختلفة في ما أنتجه الفكر العربي الحديث في السيرة النبوية عمومًا، ثمّ تحدّد ثانيًا، من خلال منهجية "موقعة النص في سياقه" المراحل الزمنية المختلفة التي مرّ بها نص السيرة، وتقف عند الخصائص التي اكتسبها النص في كلّ مرحلة. وتحاول أخيرًا، في ضوء هذا النتاج الفكري الحديث في السيرة، ومن خلال موقعة نص هشام جعيط ضمن سياق الخطاب الفكري الما بعد حداثوي، أن تلقي أضواء تقييميّة جديدة على "السيرة المحمدية" التي أنتجها.

كلمات مفتاحية: هشام جعيط، السيرة النبوية، الوحي، ما بعد الحداثة.

This paper addresses the topic of modern prophetic biography and its intersection with the work of Hichem Djaït. First, it reviews selected examples of modern Arab biographic production on the Prophet Muhammad, alongside Djaït's own work on the same topic from in his three-volume collection Fī as-Sīra an-Nabawiyya. Second, by situating the text in its historical context and exploring several exemplary case studies, the article sets out the different stages through which the text of the prophetic biography has passed, focusing especially on the characteristics that the text acquires at each of these stages. Finally, in light of the aforementioned modern intellectual production on the prophetic biography, and by situating Djaït's work within the context of postmodern intellectual discourse, the article re-evaluates Djaït's biography of the Prophet.

Keywords: Hichem Djaït, Prophetic Biography, Revelation, Postmodernism.

* باحثة متخصّصة في تاريخ الدولة العثمانية المتأخر والتاريخ التركي المعاصر، تعمل في معهد دراسة الحضارة الإسلامية بجامعة فرانكفورت في ألمانيا.

Postdoctoral Associate at the Centre for Islamic Studies at Goethe University Frankfurt. Her main research areas include late Ottoman history and modern Turkey.

louhichi.guezel@yahoo.com



مقدمة

تناولت الدراسات التاريخية إنتاج الباحث والمؤرخ التونسي هشام جعيط (1935-2021) في تاريخ الإسلام المبكر، وخاصّة السيرة النبويّة[1]، بمعزل عمّا أنتجه الفكر العربي الحديث خلال ما يزيد على قرن، وبمعزل عن توجهات الخطاب الفكري ما بعد الحداثوي، وما أنتجه من منهجيات عمل جديدة لدراسة الدين أو الظاهرة الدينية، بما فيها مسألتا الوحي والنبوّة، وهذا أدى إلى تعذّر الوعي بحجم النتاج العربي الحديث في ما يخص التاريخ الإسلامي المبكر والسيرة النبوية خاصة، كما تعذّر البحث في تأثر جعيط بالمناهج ما بعد الحداثوية في دراسته المسألة الدينية؛ ومن ثم تقييم أعمال جعيط بناءً على وعي بهذا النتاج العربي الحديث الممتد إلى أكثر من قرن من جهة، وبناءً على وعي بالتوجهات المنهجية ما بعد الحداثوية الجديدة وموقعه ضمنها من جهة أخرى.

لم تنتج مؤلفات جعيط من فراغ دام قرونًا، كما يبدو أول وهلة؛ إذ تركز الدراسات على منهجية تعامله مع إنتاج السيرة الكلاسيكي (مثل السيرة النبوية لعبد الملك بن هشام وغيره)، والحقيقة أن مؤلفاته استندت إلى تراث حديث؛ إذ أضافت إلى هذا التراث وقدّمت الجديد في أحيان كثيرة، لكنها استفادت منه من حيث المنهج والمحتوى، خاصة أن جعيط نفسه أشار إلى أعمال بعض هؤلاء المؤرخين، وأبدى رأيه فيها، ومن أبرزها: كتابات صالح أحمد العلي (1918-2003)، وعبد العزيز الدوري (1919-2010)[2].

ثم إن جعيط ابن سياق جديد وخطاب فكري جديد، ألا وهو الخطاب ما بعد الحداثوي؛ لذا سيكون هذا الخطاب الجديد منطلقًا في هذه الدراسة، أنظر من خلاله إلى أهم النتائج العلمية التي توصل إليها في ما يخص المسألة الدينية عامّة، ولا سيما الوحي، وهي مسألة أفرد لها جعيط، إضافة إلى موضوعَي النبوّة والقرآن، الجزء الأول من ثلاثيّته. كما أبحث، من خلال الخطاب ما بعد الحداثوي، عما تبنّاه من هذه المناهج في دراسته السيرة النبوية.

أولًا: لمحة عن السيرة النبوية الحديثة

سأبدأ بلمحة عن التراث الفكري الحديث في كتابات "السيرة النبوية الحديثة"، وسأقتصر في تناولي الموضوع على مختارات فحسب من مؤلفات السيرة[3]، أقف عندها وأُجري بحثي في ضوئها؛ إذ لا تسمح المساحة المتاحة في هذه الدراسة باستيعاب جميع ما أنتجته السيرة الحديثة. وتبقى استنتاجاتي قابلة للتطوير في إطار دراسة تكون أكثر شمولًا وتوسعًا.

لا أدّعي هنا أن لي السبق في عملية التجميع الببليوغرافي بشأن ما كُتِب في السيرة النبوية الحديثة، بل ثمة دراسات مهمة سابقة، إلّا أنها توقفت جميعها دون العشريات الأخيرة، ولم يتجاوز أطولها وأحدثها العقد الثامن من الألفية الماضية[4]. والقائمة طويلة جدًّا

1 صدرت النسخة العربية في ثلاثة أجزاء على التوالي: هشام جعيط، **في السيرة النبوية - 1 - الوحي والقرآن والنبوّة** (بيروت: دار الطليعة، 1999)؛ هشام جعيط، **في السيرة النبوية - 2 - تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة** (بيروت: دار الطليعة، 2007)؛ هشام جعيط، **في السيرة النبوية - 3 - مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام** (بيروت: دار الطليعة، 2015). وقد كتب جعيط الجزأين الأول والثاني باللغة العربية، وتُرجِما في ما بعد إلى الفرنسية. أمّا الجزء الثالث، فقد كتبه بالفرنسية في عام 2012، وتُرجم إلى العربية في عام 2015. وصدرت ترجمة إنكليزية له بأجزائه الثلاثة عن دار الحكمة في تونس في عام 2014.

2 أحمد صالح العلي، **دولة الرسول في المدينة: دراسة في تكونها وتنظيمها** (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2001)؛ عبد العزيز الدوري، **مقدّمة في تاريخ صدر الإسلام** (بغداد: مطبعة المعارف، 1949).

3 اقتصرتُ على كتابات السيرة العربية السُنية فحسب، ولم أتطرّق إلى كتابات الشيعة والمسلمين غير العرب. كما تجدر الإشارة إلى أن كتابة السيرة لم تكن حكرًا على المسلمين، وستأتي إشارات إلى ذلك في هذا البحث.

4 أهم الدراسات التي استعنتُ بها:

Antonie Wessels, *A Modern Arabic Biography of Muhammad: A Critical Study of Muhammad Husayn Haykal's Hayāt Muhammad* (Leiden: Brill, 1972); Edouard Sami Sabanegh, *Muhammad B. Abdallah, "Le Prophète" : Portraits contemporains - Egypte 1930-1950* (Paris: J. Vrin, 1981);



في هذا الباب، وتمتد زمنيًا إلى ما يزيد على قرن، وتتّسع جغرافيًّا لتشمل مختلف البلدان العربية، وإن حاز المجال المصري اهتمام معظم الدارسين.

ترجع بدايات السيرة النبوية الحديثة إلى عصر النهضة العربية[5]، حيث قدّم إلينا رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873) في كتابه **نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز: سيرة الرسول صلّى الله عليه وسلّم**، وهي أوّل سيرة نبوية في العصر الحديث، توخّى فيها منهجًا علميًّا واضحًا، ودرس الدعوة المحمدية في سياق الواقع الاجتماعي والاقتصادي الذي كان قائمًا في شبه الجزيرة العربية قبل ظهور الدعوة الإسلامية ثم بعد ظهورها[6]. وبحسب الدراسات التي أشرت إليها في الهامش، شهد العقدان الرابع والخامس من القرن العشرين خاصّة، زيادة ملحوظة في عدد مؤلفات السيرة الحديثة، فقد ذكر أنطوني ويسل أنه لم يبقَ في مصر كاتب ذو وزن لم يكتب في سيرة محمد. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ دراسة ويسل قد اقتصرت على المجال المصري[7].

من المؤلّفات المهتمّة بالسيرة كذلك كتابُ الأديب والمفكر المصري طه حسين (1889-1973) **على هامش السيرة** الذي نشره في ثلاثة أجزاء بين عامَي 1933 و1946[8]، إضافة إلى كتابه **في الشعر الجاهلي** الذي صدر في عام 1926، والذي مَثُلَ بسببه أمام التحقيق[9]. ثمّ كتاب محمد حسين هيكل (1888-1956) **حياة محمد** (1935)، وقد طُبع مرّتين في العام نفسه، الثانية منهما مع ملحقين[10]، نظرًا إلى الإقبال الكبير على الكتاب، حتى من مشيخة الأزهر التي كان الشيخ مصطفى المراغي (1881-1945) على رأسها، وكان صديقًا لهيكل، وكان أكثر الإصدارات المثيرة للجدل في تلك الفترة، وقد أشبعها النقّاد درسًا ونقدًا؛ إذ أثار هيكل بآرائه في مسألة "بشرية الرسول" جدلًا

Mahmoud Mourad, "La critique historique occidentale et les biographies arabes du prophète," in: Lucie Bolens et al., *Les Arabes et l'Occident: contacts et échanges, Arabiyya*, no. 4 (Genève: Labor et fides; Paris: Publications orientalistes de France, 1982), pp. 95-110; Salwa Ismail, "The Politics of Historical Revisionism: New Re-Readings of the Early Islamic Period," in: Michaelle Browers & Charles Kurzman (eds.), *An Islamic Reformation?* (Oxford: Lexington Books, 2004), pp. 101-124.

محمد توفيق حسين، "ما ساهم به المؤرخون العرب في المئة السّنة الأخيرة في دراسة التاريخ العربي وغيره"، **الأبحاث**، الجامعة الأميركية في بيروت، مج 12 (حزيران/ يونيو 1959)، ص 163-184، ملحق ص 260-265؛ حسن بزاينية، **كتابة السيرة النبوية لدى العرب المحدثين: اتجاهاتها ووظائفها** (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2014).

5 لا يزال رأي ألبرت حوراني في تحديد بدايات عصر النهضة العربية مع حملة نابليون على مصر في عام 1801 محافظًا على قيمته العلمية، ينظر:
Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (London/ New York: Oxford University Press, 1962).

6 نشر كتابه في شكل حلقات في مجلّة **روضة المدارس المصريّة** بين عامي 1873 و1875، وانقطع المؤرخون قبل الطهطاوي عن كتابة السيرة ما يزيد على أربعة قرون، وكانت آخر السيَر قبله بعنوان: **إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون** أو ما عُرف بـ **السيرة الحلبية** لعلي برهان الدين الحلبي في القرن السادس عشر، ينظر: بزاينية، ص 46-47؛ من كتب السيرة أيضًا: محمد عبد الوهاب، **مختصر سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم** (المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1418هـ). لكنه في أغلب الدراسات الحديثة لا يُحسب ضمن مصنّفات السيرة الحديثة. في هذا الأمر، وفي ما يتعلّق بكتاب الطهطاوي، ينظر: محمد سيد بركة، "النص المجهول للطهطاوي! نهاية الإيجاز"، **العربي**، العدد 534 (أيار/ مايو 2003)؛ Sabanegh, pp. 559-584.

7 Wessels, p. 2.

8 طه حسين، **على هامش السيرة**، ج 1 (القاهرة: دار المعارف، 1933)؛ طه حسين، **على هامش السيرة**، ج 2 (القاهرة: دار المعارف، 1937)؛ طه حسين، **على هامش السيرة**، ج 3 (القاهرة: دار المعارف، 1946)؛ يؤرخ نداف صفران في دراسته خطأً عام 1934 لنشر الجزء الأول، ويذكر ألبرت حوراني عام 1937 تاريخًا لنشر الجزء الأول، وعام 1943 تاريخًا لنشر الجزء الثالث الأخير، ينظر:
Nadav Safran, *Egypt in Search of Political Community: An Analysis of The Intellectual and Political Evolution of Egypt 1804-1952* (Cambridge: Harvard University Press, 1961), p. 168; Hourani, p. 333.

9 اضطرّ إلى تنقيح النسخة الثانية وإصدارها بعنوان: **في الأدب الجاهلي** (القاهرة: مطبعة الاعتماد، 1927)، ينظر:
Pierre Cachia, "Ṭāhā Ḥusayn," in: P.J. Bearman et al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Bd. X (Leiden: Brill, 2000), pp. 95a-96b.

10 محمد حسين هيكل، **حياة محمد** (القاهرة: مكتبة العرب، 1935). ينظر بشأن هذا الكتاب: بزاينية، ص 81؛
Wessels, esp. pp. 36-41; Charles D. Smith, *Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt: A Biography of Muhammad Husayn Haykal* (Albany: State University of New York Press, 1983); Baber Johansen, *Haykal, Muḥammad Ḥusayn Haikal: Europa und der Orient im Weltbild eines Ägyptischen Liberalen* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1967).

واسعًا[11]، هذا على الرغم من أنّه ذهب مذهب محمد عبده الذي قال: "نريد أن ندخله [أي الرسول] في حوزة التاريخ الإنساني، إنسانًا شاعرًا بوجوده، مفكّرًا بعقله، منقادًا أوّلًا بالوحي الإلهي، ثم بعواطفه وروحه، كما يدرس أبطال التاريخ، وعظماء الأمم"[12]. وغير هذه الكتابات كثير، نضيف إليها، كتاب **محمد: المثل الكامل** الذي نشره محمد أحمد جاد المولى (1883-1944) في عام 1931، وكتاب عباس محمود العقاد (1889-1964) **عبقريّة محمد** (1942)[13].

يرى دارسو السيرة النبوية الحديثة (شارل سميث، وأنطوني ويسل، وإدوارد سبانخ، وحسن بزاينية) أنّ الاتجاه الحديث بقي حذرًا في خوض المسائل الحساسة، على الرغم من اتّباعه منهجيات عمل حديثة - منها مسألة المعجزات والخوارق - بما في ذلك كتاب هيكل على "علميّته"، وعلى الرغم من دعم شيخ الأزهر وصديقه مصطفى المراغي له حينئذ، وقد تراجع طه حسين أيضًا في كتابه **على هامش السيرة** عن جرأته العلمية التي رأيناها في كتابه **في الشعر الجاهلي**. ويربط بعض الدارسين، على رأسهم شارل سميث، هذه المواقف الحذرة بالسياق الاجتماعي والسياسي لهؤلاء الكتّاب في هذه الفترة، ويرى أنهم كانوا واعين، من دون شك، بثقل الأزهر وبالثقل الاجتماعي لجماعة الإخوان المسلمين والتيار الإسلامي عمومًا، فاضطرّوا إلى "مهادنة" الخطاب الإسلاموي، لتبرئة أنفسهم أولًا من تهم الردة، ولإنقاذ المشروع الإصلاحي ثانيًا[14].

وقد اقتصر كلّ من ويسل وسبانخ وسميث على المجال المصري، وعلى كتّاب السيرة المصريّين. لذا، فهم لم يعرضوا مصير كتابات أخرى، لم تكن أحسن حظًّا، مثل كتاب معروف الرصافي (1875-1945) **الشخصية المحمدية أو حلّ اللغز المقدّس** الذي أنهى كتابته في عام 1933، وتأخر نشره حوالى سبعين عامًا حتى عام 2002[15]. كتب الرصافي في مقدمة مؤلفه: "أصبحت لا أقيم للتاريخ وزنًا ولا أحسب له حسابًا لأنّي رأيته بيت الكذب [...] إذا نظرت فيه كنت كأني منه في كثبان من رمال الأباطيل قد تغلغلت في ذرات ضئيلة من شذور الحقيقة، فيتعذر أو يتعسّر على المرء أن يستخلص من طيس أباطيله ذرّات شذور الحقيقة"[16]. وقد عبّر عن مواقف شديدة الجرأة؛ منها، على سبيل المثال، موقفه من غاية الدعوة المحمدية التي يقول عنها: "إنّ الغاية التي يرمي إليها محمد من الدعوة إلى الله أو من النبوّة ليست بدينية محضة، بدليل أنه قبل الجزية من غير العرب من أهل الكتاب والمجوس، إذ لا ريب أن أخذ الجزية منهم وتركهم على ما هم عليه من الكفر والضلال ينافي أنه لم يرسل إلّا لدعوة الناس كافة إلى التوحيد، أي إلى عبادة الله وحده لا شريك له"[17]. ويضيف: "وكيف ينكر علينا منكر ما قلناه من أن الغاية التي كان يرمي إليها محمد هي هذه، وقد صرح هو نفسه بها عدة مرات. فقد جاء في **السيرة النبويّة** لابن هشام وفي **السيرة الحلبية** لعلي برهان الدين الحلبي ما خلاصته: "لمّا مرض أبو طالب مرض وفاته، أتاه الملأ من قريش وطلبوا منه أن يكلم محمدًا في أن يتركهم وآلهتهم ويتركوه هم وشأنه، فدعاه أبو طالب وكلّمه في ذلك، فقال محمد: 'أرأيتكم إن أُعطيتُكم ما سألتم هل تعطوني كلمة واحدة تملكون بها العرب وتدين لكم بها العجم؟'. وهذا صريح في أنه يريد لهم الملك على العرب وأن العجم تطيعهم وتخضع لهم فتكون من رعاياهم، وذلك ليس من الدين لأن غاية الدين هي عبادة الله وحده لا شريك له"[18]. ويضيف كذلك: "ولقد كانت الغاية

---

11 انتقده عبد الله بن علي النجدي القصيمي في كتابه: **نقد كتاب حياة محمّد** (مصر: المطبعة الرحمانية، 1935)، نقلًا عن: بزاينية، ص 148.

12 محمد عبده، **الإسلام والنصرانية: مع العلم والمدنية** (مصر: مكتبة صبيح، 1954)، ص 210؛ ينظر: بزاينية، ص 133؛ Ismail, p. 107.

13 عباس محمود العقاد، **عبقرية محمد** (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1942).

14 Charles D. Smith, "The 'Crisis of Orientation': The Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 4, no.4 (October 1973), pp. 382-410.

15 ينظر: معروف الرصافي، **الشخصية المحمدية أو حلّ اللغز المقدّس** (كولونيا: دار الجمل، 2002).

16 المرجع نفسه، ص 15.

17 المرجع نفسه، ص 20.

18 المرجع نفسه، ص 23.



التي يريدها محمد شائعة يعرفها حتى كفار قريش، فقد كان الأسود بن عبد يغوث وهو ابن خال محمد، إذا رأى المسلمين وما هم عليه من تقشف وخشونة عيش ورثاثة ثياب يقول مستهزئًا بهم: 'قد جاءكم ملوك الأرض الذين يرثون كسرى وقيصر'"[19].

نشأت في العراق بداية الخمسينيات مدرسة تاريخية متميزة بكتابات نقديّة جادّة، كان من بين روّادها عبد العزيز الدوري وصالح أحمد العلي، إضافة إلى جواد علي (1907-1987) وهو صاحب كتاب في جزأين: **تاريخ العرب قبل الإسلام** (1958)، و**تاريخ العرب في الإسلام: السيرة النبوية** (1961)[20]. ونشر المفكّر السوري (من أصول فلسطينية) محمد عزّة دروزة (1887-1984) في أواخر الأربعينيات سيرة ضخمة بعنوان: **سيرة الرسول: صُور مقتبسة من القرآن الكريم وتحليلات ودراسات قرآنية**، وقد طُبع الكتاب بجزأيه في العام نفسه، ويخص الجزء الأول العهد المكي، والجزء الثاني العهد المدني[21].

وإن تجاوزنا الشكل الكلاسيكي لكتابة السيرة، استحضرنا مسرحية **محمّد صلى الله عليه وسلم** التي كتبها الأديب توفيق الحكيم في عام 1936[22]. وكذلك رواية **محمد رسول الحرية**، للصحافي المصري عبد الرحمن الشرقاوي (1920-1987) في عام 1962، وفي كلتيهما تناولٌ للسيرة بشكل أدبي.

لعلّ من الأهميّة هنا الإشارة إلى أن كتابة السيرة الحديثة لم تقتصر على أقلام كتّاب مسلمين، فقد كتب الأديب اللبناني لبيب الرِّياشِي (1889-1966)، وهو مسيحيّ الديانة، سيرة بعنوان: **نفسيّة الرسول العربي: محمّد بن عبد الله السوبرمن الأوّل العالمي** (1934)، وفيها تأثرٌ واضحٌ بعلمَي النفس والفلسفة الحديثة. وكتب نظمي لوقا جرجس (1920-1987)، وهو قبطي مصري، سيرة بعنوان محمد: **الرسالة والرسول** (1959)[23].

ثانيًا: سياقات السير الحديثة

1. السيرة المحمدية في السياق القومي

يصعب الإلمام بكل نقاط المحتوى التي عالجتها كتابات السيرة النبوية الحديثة، لكنّني اخترت نقطة أراها مهمّة، ويمكن على أساسها تتبّع التحوّلات والتطوّرات في الكتابات الحديثة بشأن السيرة، وصولًا إلى سيرة جعيط، ألا وهي الصورة التي رسمتها هذه السير للرسول محمد. اتّبعت الدراسات التي اهتمت بالسيرة الحديثة منهجية الموقعة في السياقَين الاجتماعي والسياسي لتحليل كتابات السير التي تناولتها، واتفقت في نتيجة مفادها أنّ هذه السير التي تقدّم صورًا للنبيّ محمد هي في الحقيقة مستمدة من السياق الذي عاش فيه كتّاب السيرة. وسأعرض في ما يأتي هذه المنهجية، وأستخلص أهمّ الملامح التي أسبغتها كل مرحلة تاريخية على صورة النبيّ محمد، لأمدّ الخيط بعدها إلى السياق الذي وضع فيه جعيط سيرته، وأحدّد الملامح التي أضافها إلى صورة النبيّ محمد.

من خلال موقعة النصوص في سياقَيها السياسي والاجتماعي، يخلص ويسل، وسلوى إسماعيل وسبانخ، وبزاينية، وغيرهم، إلى أنّ كتابات السيرة في أواخر القرن التاسع عشر، وطوال النصف الأول من القرن العشرين، قد أضفت ملامح قومية عروبية على صورة

19 المرجع نفسه، ص 262.

20 جواد علي، **تاريخ العرب في الإسلام: السيرة النبوية** (بغداد: مطبعة الزعيم، 1961).

21 محمد عزة دروزة، **سيرة الرسول: صُور مقتبسة من القرآن الكريم وتحليلات ودراسات قرآنية**، ج 2 (القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1948).

22 توفيق الحكيم، **محمد** (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936)، نُشرت هذه المسرحية مكتوبة، ثم قُدّمت مسموعة في الراديو في عام 1969، لكنها لم تُصوّر قط، بسبب منع تشخيص صورة الرسول محمد. ينظر:
Wessels, p. 11; Sabanegh, pp. 559-584.

23 نظمي لوقا، **محمد: الرسالة والرسول** (القاهرة: مطابع دار الكتب الحديثة، 1959).



الرسول محمد؛ إذ يُنظر إلى النصف الأول من القرن العشرين عادةً على أنه فترة تبلور الفكر القومي العروبي وتمدّده، ونلاحظ حتّى في سيرة الطهطاوي - على الرغم من أنه كتبها في سياق لم تكن القومية العروبية فيه قد تبلورت بعد - نزعة قويّة إلى تكريس فكرة "العروبة"، وذلك في سياق كانت فيه النخبة العربية تطالب بدور سياسي أكبر في ظلّ الدولة العثمانية، وتنادي بحكم لامركزيّ يسمح بإدارة مستقلّة للولايات العربية، وكان عدد من الجمعيات العربية السرّية قد أُسّس خلال هذه الفترة مثل "جمعية بيروت السرية" في عام 1875.

في هذا السياق، أكد معروف الرصافي أن "الغاية التي يرمي إليها محمد هي إحداث نهضة عربية دينية اجتماعية سياسية"[24]، ونقف هنا خاصّة عند عبارة "نهضة عربية" التي طبعت الخطاب القومي في تلك الفترة. ونلاحظ أن كتّاب السيرة النبوية خلال هذه الفترة المعنية، الذين عددنا أسماءهم وكتاباتهم في اللمحة التي قدمناها، ينتمون إلى النخبة القومية، سواء في مصر أو في العراق أو لبنان أو غيرها من البلدان العربية الناشئة حينها، وكان معظمهم منخرطًا في النشاطات السياسية والفكرية؛ فعباس محمود العقاد، مثلًا، كان صحافيًا وأديبًا وناشطًا سياسيًا، وكان محمد حسين هيكل من أبرز المفكرين والناشطين السياسيين، وقد ترأّس حزب الأحرار الدستوريّين وتقلّد عدة مناصب وزارية، وترأّس أيضًا تحرير جريدة **السياسة**. ويرى ويسل أن هيكل الذي كان في البداية متّجهًا بأنظاره نحو الغرب، قد عاد، مع تقدم المدّ القومي، إلى اكتشاف التراث الثقافي العربي وضرورة توظيفه في بناء الهوية القومية العربية. يقول ويسل: "هناك ارتباط وثيق بين التغير في موقف هيكل تجاه الغرب وإرثه وتنامي النزعة القومية في تلك الأيام. لقد بدأ الناس يرون في التأثير الكبير لـ 'الغرب' خطرًا محدقًا. أثار هذا روح القومية، وأدى إلى البحث عن الهوية الذاتية، والاهتمام المتزايد بالتاريخ الذاتي. قد تكون أحداث كثيرة في الحاضر مَدعاة للإحباط وخيبة الأمل، لكن الماضي أصبح مصدر إلهام للحاضر. كان هيكل يأمل أن يكون التاريخ الإسلامي مصدر إلهام للمسلمين المعاصرين شأن الثقافة اليونانية التي كانت مصدر إلهام لعصر النهضة الأوروبية"[25].

ولئن انفرد الدوري بين روّاد القوميّة العربيّة بنظريّته التي تؤكّد أنّ وجود نظام سوسيو-اقتصادي واحد أو متشابه على الأقل هو عامل أساسي لإقامة كيان عروبي، فإنّه بقي محافظًا على رأي أغلبية القوميّين العرب التي ترى في اللغة العربية العنصر الأساس الذي يقوم عليه مفهوم "العروبة"، فالعروبة من هذا المنطلق هي كيان ثقافي، في الأساس، يجمع إثنيات وديانات مختلفة. بل يذهب الدوري إلى أبعد من هذا، فيدمج التراث الإسلامي - وسيرة الرسول محمد هي جزء من هذا التراث - في مكوّنات مفهوم "العروبة"[26].

يلاحظ إسرائيل كرشوني وجيمس جانكوفسكي في دراسة لهما؛ أن كتابات السيرة ما عادت موجهة في مصر خلال النصف الأول من القرن العشرين إلى طلاب الأزهر ورجال الدين فحسب، بل إلى جمهور أوسع، وخاصة "الأفندية"، وهم المتعلمون من أبناء الطبقة الوسطى الذين كانوا يمثلون شريحة ازداد عددها في تلك الفترة، فكانت توجد حاجة إلى مخاطبتهم من خلال قراءات جديدة للتاريخ الإسلامي المبكر عامّة، والسيرة النبوية خاصة، في محاولة لإدماج التراث الإسلامي بوصفه عنصرًا مكوّنًا لهوية قومية عربية تخدم في الوقت نفسه التوجه القومي العروبي[27].

---

24 الرصافي، ص 20-21.

25 Wessels, p. 242.

26 آراؤه هذه مبثوثة في كتابه: عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984). وقد تُرجم هذا الكتاب إلى الإنكليزية:
A.A. Duri, *The Historical Formation of the Arab Nation: A Study in Identity and Consciousness*, Lawrence Conrad (trans.) (London: Routledge, 1987).

27 Israel Gershoni & James P. Jankowski, *Redefining the Egyptian Nation 1930-1945* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), esp. chap. 3-4.



إن إدماج التراث الإسلامي، بوصفه عنصرًا مكوّنًا لهوية قومية عربية، لم يكن اتجاهًا خاصًّا بالقوميين العرب المسلمين، بل حذا حذوهم بعض القوميين المسيحيين أيضًا، وفي هذا الإطار كتب لبيب الرياشي السيرة التي ذكرناها في المبحث الأول من هذه الدراسة، وذلك بغية تحقيق تقارب قومي عروبي يتجاوز النعرة الطائفية والمذهبية، خاصة أن لبنان تحديدًا قد هزّته عدة حروب طائفية، فاعتبر الرياشي محمدًا منقذ العروبة من الفارسية والبيزنطية، وباني الأمة العربية. وكذلك كتب نظمي لوقا جرجس كتابه في سياق الثورة "الناصريّة"، وتحت قيادة الاتحاد القومي (1957-1962) الذي انصبّ مجهوده في هذه الفترة على توحيد طوائف الشعب المصري من مسلمين وأقباط خاصة، وقد اشتهر قول السياسي المصري المعروف مكرم عبيد (1889-1961): "نحن مسلمون وطنًا ونصارى دينًا"[28].

إضافة إلى هذه الملامح "القومية" التي تضفيها هذه الكتابات على السيرة، تركّزت كتابات السيرة في هذه المرحلة، وبصفة ملحوظة، على فكرة البطولة. فقرأ العقاد في كتابه **عبقرية محمد** شخصية الرسول محمد باعتباره بطلًا كارزماتيًا، وكذلك الكاتب والدبلوماسي المصري عبد الرحمن عزام (1893-1976) الذي نشر في عام 1938 كتابًا عنوانه **بطل الأبطال أو أبرز صفات النبي محمد**[29]. قرأ هيكل الرسول محمد باعتباره رجلَ دولة ناجحًا. ولا يخفى هنا تأثير السياق الذي غلبت عليه الحركات النضالية والمطالب التحررية من المستعمر الإنكليزي أو الفرنسي أو الإيطالي[30].

2. السيرة المحمدية في السياق الاشتراكي

تأثرت مرحلة الخمسينيات والستينيات بالفكر الثوري الاشتراكي الذي تبنّاه بعض المفكرين العرب، وقد ارتبط أكثر بثورة يوليو 1952 في مصر، التي كان جمال عبد الناصر (1918-1970) من أهم قادتها. وعلى الرغم من قِصَر هذه الفترة، فإنّ الفكر الاشتراكي الثوري انعكس على كتابة السيرة نفسها؛ إذ سعى بعض الكتّاب إلى التبشير بالفكرة الاشتراكية من خلال كتابة سيرة حديثة للرسول محمد. فرأى الروائي والصحافي المصري عبد الرحمن الشرقاوي في الرسول محمد قائدَ حرب تحرير شعبية، ومدافعًا عن المستضعفين وعن حرية الإنسان، وضمّن أفكاره هذه نصوصًا نشرها في جريدة **المساء** في عام 1961، ثم جمعها في عام 1962 في الرواية المذكورة آنفًا **محمد رسول الحرية**[31] التي تعكس بوضوح الواقع السياسي الذي وُضعت فيه، والذي طبعه توجّه عبد الناصر السياسي المتحمس للاشتراكية في ذلك الوقت. وقد قرأ الشرقاوي حياة الرسول محمد بعيون الثوري الاشتراكي، وأضفى على الكثير من المواقف والمحطات في سيرته روحًا ثورية اشتراكية، بل رأى فيه داعيًا إلى ثورة شعبية ومناديًا بالعدالة الاجتماعية. ويؤكد ويسل في هذا السياق البعد الأيديولوجي الخفي لهذه الرواية؛ إذ يرى فيها دعاية للأفكار الاشتراكية التي تبنّاها عبد الناصر في ذلك الوقت[32].

وقرأ فتحي رضوان سيرة الرسول محمد في ضوء أحداث الثورة، وكتب **محمّد الثائر الأعظم** (1962). وتجدر الإشارة إلى أن رضوان كان حينها وزيرًا للخارجية في عهد الحكومة الأولى في مصر بعد ثورة عام 1952. وكتب محمود شلبي **اشتراكيّة محمّد** (1962) بإيحاء من جمال عبد الناصر. وكتب عقيد محمّد فرج - وهو ضابط في الجيش - كتابين في حروب الرسول: **محمّد المحارب** (القاهرة، 1951)، و**العبقرية العسكرية في غزوات الرسول** (القاهرة، 1958)[33].

28 ينظر مثلًا: مكرم عبيد، **الكتاب الأسود في العهد الأسود** (المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2014 [1943]).

29 عبد الرحمن بك عزام، **بطل الأبطال أو أبرز صفات النبي محمد صلى الله عليه وسلم** (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1938).

30 Wessels, p. 9.

31 عبد الرحمن الشرقاوي، **محمد رسول الحرية** (القاهرة: [د. ن.]، 1962).

32 بزاينية، ص 293؛ Ismail, pp. 107-108؛ Wessels, pp. 20-21.

33 بزاينية، ص 66؛ Wessels, p. 30.



3. السيرة المحمدية في السياق الإسلاموي

لم تكن الساحة خالية للتيار القومي العروبي، ولا للتيار الاشتراكي، بل كان هذان التياران في سجال دائم مع التيار الإسلاموي الذي نشأ باكرًا في مصر (عام 1928). فقد اتسعت شعبيّة جماعة الإخوان المسلمين داخل مصر وخارجها، فتكوّنت لها حاضنة شعبية في سورية وفلسطين والأردن والعراق ولبنان، وذلك عقب إرسالها عددًا كبيرًا من المتطوّعين إلى الحرب في فلسطين في عام 1948 واحتضانها القضيّة الفلسطينية. وعلى الرغم من أن المدّ الاجتماعي للحركة بلغ أوجه بعد حرب عام 1948، فإنّ الحركة فشلت في القيام بدور سياسي حاسم، وتأرجحت علاقة الجماعة بالسلطة في مصر بين مدّ وجزر، فكانوا قريبين حينًا من السلطات، ودخلوا أحيانًا أخرى في صراع دائم معها. فبعد حرب عام 1948 والهزيمة العربية، اتّهم محمود فهمي النقراشي، رئيس الحكومة آنذاك، الإخوان المسلمين بالخيانة، وأصدر أمرًا بحلّ جماعة الإخوان المسلمين في كانون الأول/ ديسمبر 1948، فكانت النتيجة سلسلة من الاغتيالات سقط ضحيّتها النقراشي وحسن البنّا (قائد جماعة الإخوان المسلمين ومؤسسها). لكن الجماعة عادت ونشطت مع الضباط الأحرار، وكانت عضدها الأكبر في ثورة يوليو 1952، وفي القضاء على النظام الملكي، ثمّ امتلك الضباط الأحرار زمام السلطة. وعلى الرغم من إصدار قانون بحظر كل الجمعيات السياسية، فإنّ جماعة الإخوان المسلمين اعتُبرت غيرَ سياسية، وسمح لها بالنشاط.

في عام 1954 نُسبت إلى جماعة الإخوان المسلمين محاولة اغتيال جمال عبد الناصر، فصدر قرار بحظرها، واعتقل العديد من أعضائها. وفي عام 1965 تصاعدت الأمور من جديد، وواجه الإخوان المسلمون تهمة محاولة الانقلاب على عبد الناصر، فاعتقل العديد منهم، وبعد محاكمة استمرّت شهورًا، أعدم بعضهم في عام 1966، وكان من بينهم المفكر الإسلامي سيد قطب، صاحب كتاب **معالم في الطريق**. وشهدت فترة حكم محمد أنور السادات تقاربًا، خاصّة في حرب أكتوبر 1973 وعمليّة استرجاع سيناء، ثم شهدت تباعدًا في إثر معاهدة كامب ديفيد للسلام مع إسرائيل في عام 1977 التي قوبلت بحركات معارضة قويّة، انتهت باغتياله في 6 تشرين الأول/ أكتوبر 1981.

واكبت هذا المناخ السياسي المتوتر والدموي أحيانًا سجالات أيديولوجيّة خاصّة بين القوميّين والإسلاميّين، انعكست على الإنتاج الكتابي للسيرة النبوية؛ إذ علَت، خاصة في مصر، أصوات تنادي بضرورة المراجعة الإسلاميّة للتاريخ الإسلاميّ. ومثّلت هذه المراجعة آلية سعى التيار الإسلامي من خلالها لبلوغ هدفين: أوّلهما دحض الأيديولوجيات السياسية المنافسة (القومية والاشتراكية) وتقويضها، والتي قادت التحركات التحرريّة ضد الاستعمار الغربي، ثم استحوذت على الساحة السياسية في المرحلة الاستقلالية، لكنّها عجزت، بحسب منظور التيار الإسلامي، عن الحفاظ على هذه الاستقلاليّة، بل فرّطت في فلسطين. أمّا الهدف الثاني لهذه المراجعة، فهو تأسيس هويّة جديدة يكون الإسلام مرتكزها. ومن أهم السيَر التي كُتبت في هذا السّياق: حسن البنّا (1906-1949) **نظرات في السّيرة**[34]، ومصطفى السباعي (1915-1964) **السيرة النبويّة: دروس وعبر**[35]، ومحمّد سعيد رمضان البوطي (1929-2013) **فقه السيرة**[36]، ومحمد الغزالي **فقه السيرة** (1917-1996)[37].

يبيّن الباحث بزاينية الطابع الدعوي لهذه الكتابات، فيورد عن الغزالي قوله: "إنّني أكتب في السيرة، كما يكتب جندي عن قائده، أو تابع عن سيّده، أو تلميذ عن أستاذه، ولست [...] مؤرّخًا محايدًا مبتوت الصلة بمن يكتب عنه"[38]. كما يُحصي بزاينية الفعل

34 حسن البنا، **نظرات في السّيرة** (القاهرة: مكتبة الاعتصام، 1979). وقد نشرها بعد وفاته أحمد عيسى عاشور.

35 مصطفى السباعي، **السيرة النبويّة: دروس وعبر** (دمشق: المكتب الإسلامي، 1972). نشر النسخة الأولى عدنان زرزور، وكان السباعي قد هيّأها للنشر قبيل وفاته في عام 1964.

36 محمّد سعيد رمضان البوطي، **فقه السيرة النبوية**، ط 2 (دمشق: دار الفكر، 1968).

37 محمد الغزالي، **فقه السيرة** ([د. م.]: [د. ن.]، 1976).

38 المرجع نفسه، ص 5؛ نقلًا عن: بزاينية، ص 165.



"دعا" ومشتقاته من خلال أنموذج السيرة التي كتبها مصطفى السباعي، وبيّن من خلالها أهمية هذا المصطلح في أدبيات الإخوان المسلمين[39]. كما أنّ الصورة التي قدمها الإسلاميون عن الرسول محمد تركز على البعد الدعوي والقيم الإنسانية، مثل الرحمة والعدل والسِّلم. وهو ما يظهر واضحًا من خلال العنوان الذي اختاره خالد محمد خالد (1920-1996) لأحد مؤلفاته الكثيرة حول الرسول محمد **إنسانيات محمد**[40].

ثالثًا: السيرة المحمدية في السياق ما بعد الحداثوي - سياق جعيط

يستخلص كلّ من سبانخ وويسل وسلوى إسماعيل وبزاينية أنّ كل هذه الكتابات، في السياقات الثلاثة التي عرضناها اشتركت في التركيز على محمد الإنسان؛ السياسي والعسكري والمصلح الاجتماعي، وأجحفت في تغليب القضايا الاجتماعية والسياسية، وقلّصت في المقابل التجربة الروحية للرسول محمد[41]، فيعلق ويسل على سيرة هيكل أنها أعطت حق محمد المحارب ورجل الدولة، ولم تقدّره حق قدره بصفته نبي الله، ويُبيّن أنّ مقاربة هيكل للتجربة الروحية للرسول محمد أغرقت في محاولة الفهم العقلاني، وعجزت عن الإلمام بالجانب الروحي، وتهدّد بأن تكون مقاربة سطحية للتجربة المحمدية: "كتاب هيكل ينصف محمد الجنرال ورجل الدولة، لكنه لا ينصف محمد النبي. عندما يسمع المرء أن هيكل يعتبر تجربة محمد الصوفية في الإسراء والمعراج متوافقة مع العلم الحديث، يميل إلى الاتفاق مع تعليق كينيث كراغ Kenneth Cragg: 'يترك القارئ مع الشعور غير المريح بأن هناك بعدًا مهمًّا لـ 'الديني' - الذي بحث عنه [...] في الصوفية القديمة - قد غاب عن هذا الكاتب المعاصر للسيرة [...] أنّ المفتاح لفهم مدخل هيكل لتجربة محمد الدينية هو تعليقه الساذج تقريبًا بأن 'الملاحظة والتأمل متشابهان بالطبع'. من هذا يتضح أن المصطلحات الصوفية التي يستخدمها هيكل لا يقصد بها احتضان دلالتها الصوفية الممتلئة. إنّ التأمل ليس 'نشاطًا' صوفيًّا بقدر ما هو نشاط فكري وعقلاني للغاية [...] وهكذا يميل هيكل إلى جعل دعوة محمد تبدو سطحية، ويفهمها على أنها دعوة عقلانية يمكن الوصول إليها أيضًا من دون وحي"[42].

إن سيرة جعيط تُحدث نقلة نوعية في كتابة السيرة النبوية الحديثة؛ فهي تحاول رد الاعتبار إلى محمد النبيّ؛ إذ يكرّس جعيط جزءًا كاملًا من ثلاثيّته (الجزء الأول) لدراسة "الوحي والقرآن والنبوّة"، وقد يبدو هنا أنه "يتطفّل" على مواضيع ميتافيزيقية، هي أبعد ما تكون عن مجال التاريخ. فما المنهج العلميّ الذي اتّبعه جعيط في دراسته هذه المسائل؟

سأتّبع في ما يأتي منهجية "موقعة النص في سياقه"، وهي المنهجية نفسها التي اعتمدتها الدراسات التي تناولت السيرة حديثًا، لكن حتى تتوضح لنا مساعي جعيط ومنهجيّته، أرى أن نخرج بسيرته من السياق الجغرافي الضيق - أي التونسي - لنموضعه في سياق أوسع، يوجد جعيط في الحقيقة في قلب سياق العولمة التي لا تتقيّد بالحدود الجغرافية الضيقة، وهذا السياق "العولمي" الذي عاش فيه ووضع فيه سيرته، غلب عليه سؤال ملحّ يتعلّق بموقع الدين في عالمنا الحديث، وطبعته النداءات المكثفة لحوار الحضارات والأديان.

تمحور الخطاب الفكري في هذا السياق المعاصر حول انتقاد مفهوم الحداثة "التقليدي" الذي يكرس "الحداثة الواحدة" - بكل ما لها من مواقف إقصائية للدين - والتي تقوم على رؤية مركزية أوروبية ضيّقة ترى أن النظم المؤسساتية والثقافية التي صنعها الغرب ستكون السائدة في المجتمعات الأخرى، وهي الفكرة التي أعاد الباحث الأميركي دانيال لرنر (1917-1980) ترويجها في الستينيات؛ حين

39 بزاينية، ص 166-167.

40 خالد محمد خالد، **إنسانيات محمد** (القاهرة: [د. ن]، 1963)؛ Ismail, p. 113ff.

41 Sabanegh, pp. 286, 387, 535.

42 Wessels, pp. 90-91.



بيّن أنّ منطقة الشرق الأوسط تقف أمام خيارين لا ثالث لهما، فإمّا "التحديث" - يقصد على النظام الغربي وبمفهوم الحداثة التي تُقصي الدين - أو "مكّة"[43]. وانتقد كل من شموئيل إيسنشتات وفولكر شمدت أطروحة "الحداثة الواحدة" هذه، وبيّنا أنّها إقصائية وقاصرة عن الإلمام بالتجارب الحداثويّة الأخرى في مناطق خارج الفضاء الجغرافي والثقافي لأوروبا الغربية خصوصًا، وحاولا تجاوزها بأطروحة "الحداثات المتعدّدة" Multiple Modernieties أو "الحداثات البديلة" Alternative Modernities التي يسعيان من خلالها لأخذ تجارب حداثوية مختلفة في الحسبان، لم يُقصَ فيها الدين، كما كانت الحال مع التجربة الحداثوية اللائكية تحديدًا[44].

بداية من ثمانينيات القرن العشرين، ظهرت أصوات تنادي بضرورة إعادة تقييم موقع الدين والتدين والروحانيات ودور كلّ من هذه الفواعل في إطار هذا المفهوم الجديد والأوسع للحداثة. وغطّت على هذا الخطاب الفكري الجديد مقولات، مثل "عودة المقدس" و"عودة الآلهة" بحسب فريدريش فيلهلم غراف[45]، أو "عودة القوة السحرية للعالم" Wiederverzauberung der Welt التي طبعها موريس برمان، أحد أهم أعلام هذا التيار[46]، وفيها ردٌّ واضح على المقولة الفيبرية "نزع السحر عن العالم" Entzauberung der Welt التي لخّص فيها ما لاحظه من شمول نزعة العقلنة لكلّ ميادين الحياة؛ من الفن، إلى الموسيقى، إلى التفكير[47].

فتح هذا الخطاب ما بعد الحداثوي المجال أمام الأسئلة الوجودية من جديد، واهتمّ كل من الخطاب الفلسفي والسوسيولوجي، في الأساس، بالتفكير في مناهج علمية جديدة، تُخوّل النظر في مسألة الدين والتدين والإيمان وما تعلّق بهما من مسائل روحانية، في إطار مفهوم حداثوي تعدّدي.

سأتّخذ في ما يأتي من هذا الخطاب الجديد منطلقًا أنظر من خلاله إلى أهم النتائج العلمية التي توصّل إليها في ما يخص أحد المواضيع الإيمانية بامتياز، ألا وهي مسألة الوحي التي اخترناها مثالًا ندرسه؛ لأنّ موضوع الوحي كان من أهم المسائل التي ناقشها جعيط في ثلاثيّته، فضلًا عن أنه مثّل أحد أهم المواضيع التي شغلت الخطاب الفكري الفلسفي ما بعد الحداثوي. وحتى نفهم المدخل المنهجي الجديد الذي ارتآه الخطاب ما بعد الحداثوي لدراسة الدين، يجب أن نلقي نظرة مختصرة على مواقف الخطاب الفكري الفلسفي المتعلقة بمسألة الوحي قبل هذه التحولات التي أتى بها الخطاب ما بعد الحداثوي.

في عصر التنوير كان هناك تياران فكريان مثّلا تحدّيًا للإيمان الديني ورؤيته بشأن مسألة الوحي؛ هما التيار العقلاني الذي أسسه الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (1650-1596) René Descartes، وخاصّة التفرعات التي نتجت منه بعد ذلك، وعلى رأسها مذهب الربوبية Deismus، ثم التيار التجريبي الذي أسسه جون لوك (1704-1632) John Locke.

كان معتنقو مذهب الربوبية الفلسفي يؤمنون بفكرة وجود إله، وكذلك بفكرة اليوم الآخر وفكرة أبدية الروح، لكنهم يرون أنه يمكن التوصل إلى الحقيقة الإلهية وغيرها من الحقائق الجوهرية في الديانة المسيحية بالعقل، من دون الحاجة إلى الوحي الذي يرفضونه، كما يرفضون مسألة المعجزات، ويرون أن هذه الادّعاءات وغيرها في الديانة المسيحية لا تصمد أمام التمحيص العقلي،

---

43 Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (Glencoe: Macmillan, 1958), p. 405.

44 Shmuel Eisenstadt, "Multiple Modernities," *Daedalus*, vol. 129, no. 1 (2000), pp. 1-29; Volker H. Schmidt, "Multiple Modernities or Varieties of Modernity?" *Current Sociology*, vol. 54, no. 1 (2006), pp. 77-97; D.P. Goankar (ed.), *Alternative Modernities* (Durham: Duke University Press, 2001).

45 ينظر:
Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur* (Munich: Beck, 2004).

46 ينظر:
Morris Berman, *Die Wiederverzauberung der Welt: Am Ende des Newton'schen Zeitalters* (Munich: Dianus-Trikont Buchverl, 1983).

47 Max Weber, *Wissenschaft als Beruf* (Munich: Duncker & Humblot, 1919), p. 16.



ويجب العمل على تغييرها. فعمل هاربرت فون شربوري (1648-1581) Herbert von Cherbury على التأسيس لمفهوم "الدين الطبيعي العقلاني" Natürliche Vernunftreligion بديلًا من مفهوم الدين القائم على فكرة الوحي.

وفي المقابل، بقي معظم فلاسفة عصر التنوير الألمان ملتزمين بمبدأ الدين القائم على فكرة الوحي/ التجلّي، وانصبّت جهودهم في معظمها على إثبات توافق الموروث الديني مع مبادئ العقل. فمثلًا، رفض غوتهولد إفرايم ليسينغ (1781-1729) Gotthold Ephraim Lessing الصلاحية المطلقة لمفهوم "الدين الطبيعي العقلاني" الذي يقول به معتنقو مذهب الربوبية، وأصرّ على إيجاد حجج وضعية للوحي، وذهب إلى القول إنّ الوحي هو آلية مساعدة - خاصة بالنسبة إلى من لم يكن لهم سبيل إلى وسائل النقد العقلي من عامّة الناس - لبلوغ الحقيقة. فالوحي لا يعوّض العقل في التدليل على الحقيقة الإلهية، بل إنّ العقل وحده، بمعزل عن الوحي، قادر على إدراك الحقيقة، لكنّ الوحي هو آلية مساعدة لمن لا تُتاح له الآليات العقلية من عامّة الناس.

أمّا جون لوك، مؤسس المذهب التجريبي، ومن بعده ديفيد هيوم (1776-1711) David Hume، فإنهما قد رفضا أن يكون العقل وسيلة تحصل بها المعرفة اليقينية، بل آمنا بأنّ المعرفة اليقينية لا تحصل إلّا من خلال التجربة الحسية؛ أي من خلال اعتماد الحواس البشرية. وهما إذ يذهبان إلى إمكان الوصول إلى استنتاجات علمية بناءً على ملاحظة تجربة أو حدث متكرّر، فإنّ أحداثًا من نوع الوحي/ التجلّي والبعث أو المعجزات - التي هي من مقوّمات الفكر الديني المسيحي - لا تخوّل الوصول إلى معرفة يقينية؛ لأنها غير متكرّرة، وبناءً على هذا المنطلق يرفض منطق الفلسفة التجريبيّة فكرة الوحي/ التجلّي بوصفها وسيلة لحصول المعرفة اليقينية. ونتيجة لذلك، يضع الدين المسيحي والديانات القائمة على هذه الفكرة موضع تساؤل.

جاء إيمانويل كانط (1804-1724) Immanuel Kant لينتقد المذهبين العقلاني والتجريبي، وينتهي إلى القول بمحدودية العقل وعجزه عن إثبات وجود الله وبلوغ الحقيقة المعرفية. أحدث كانط نقلة كوبرنيكية - نسبة إلى كوبرنيك - في الخطاب الفلسفي؛ من خلال الإقرار بمحدودية العقل ووقوفه دون إدراك الميتافيزيقيات، وتحوّلت وجهة الفلسفة، إثر ذلك، من البحث في الماهيات إلى البحث في أداة التفكير (العقل). وقد قامت أبحاث كانط المتعلقة بالعقل على مفهومين أساسيّين: مفهوم الظاهرة Phaenomenon والنومينون Noumenon الذي يُعبّر عنه بالشيء في ذاته Ding an sich؛ إذ يقول إن إمكانات العقل المعرفية محدودة، لذا لا يمكنه إلّا معرفة ظاهر الوجود، أما نومينون الوجود - أو الوجود في ذاته، أو الحقيقة - فلا يمكن للعقل إثباته ولا حتّى نفيه. وبهذا أصبح التفكير الكانطي منطلقًا لمذهبين متناقضين في ما بعد، فهو مثّل - ولا يزال - مرجعًا للتيار الإيماني الديني؛ إذ بيّن محدودية العقل الخالص في بلوغ المعرفة، لكن في الوقت نفسه سيصبح مفهوم النومينون الذي أسّس له كانط منطلق اللاأدرية في ما بعد.

بعد كانط، انتقل الخطاب الفلسفي إلى تحديدات جديدة في علاقة الإنسان بالإله ونقد الدين عمومًا، وقد قلب لودفيغ فويرباخ (1872-1804) Ludwig Feuerbach من خلال نظريّة الإسقاط، نظرية الخلق المتداولة في الفكر الديني، وذهب إلى القول إن الله ليس هو الذي خلق البشر، بل إن الإنسان قد أوجد، أو خلق، فكرة الإله، وأسقط صفات "بشرية" في أسمى كمالها على ما سمّاه "الإله"، وهذه الصفات هي: "الحب اللانهائي"، و"الأخلاق المثالية"، و"العقل الكامل". ويفسر فويرباخ فكرة الوحي بأنها حيلة ذكية للتغطية على عملية الإسقاط. وطوّر كارل ماركس (1883-1818) Karl Marx أفكار فويرباخ، وأضاف إليها أن الإنسان لم يخلق إلهه فحسب، بل جعل منه مهربًا وملاذًا من أوضاعه الاجتماعية المزرية، لكنّ الفكر الديني؛ إذ يعدُ ويواسي الإنسان بحياة أخروية عادلة، فإنّ مفعوله كان كمفعول المادّة المهدّئة والمخدرة التي ألهت الإنسان عن تغيير واقعه، ومنه مقولته الشهيرة: "الدين أفيون الشعوب". أمّا فريدريش نيتشه (1900-1844) Friedrich Nietzsche، فقد ذهب بنقده للدين إلى أقصى حد، وأعلن موت الإله، ليحلّ محلّه



الإنسان - الأعلى. وبناءً عليه، يرى نيتشه أنّ النظم التي أسّست لها الأديان القائمة على الوحي، ما عادت قائمة، وأن "الإنسان الأعلى" قادر على وضع نظم بديلة بنفسه ولنفسه[48].

في السياق ما بعد الحداثوي، عادت المسائل الدينية إلى السطح، وأصبحت من اهتمامات الخطاب الفكري والفلسفي من جديد، وقد سعى هذا الخطاب للتفكير في مناهج علميّة جديدة تخوّل للمفكر أو الفيلسوف أو المؤرّخ، أو غيرهم، دراسة مسألة الدين والتدين والإيمان ضمن مفهوم حداثوي تعددي. ولعلّ أهمّ الأطروحات في هذا الباب هي الأطروحات التي قدّمها الفيلسوف النمساوي لودفيغ فيتغنشتاين (1889-1951) Ludwig Wittgenstein الذي أسّس مفهوم "إدراك الزوايا المختلفة" Aspektenwahrnehmungsmodell، ووظّفه ليكون مدخلًا منهجيًّا لدراسة الدين. يقوم هذا المفهوم على فكرة أن صورة معيّنة تظهر في كلّ مرّة بشكل مختلف تمامًا، إذا غيّرنا زاوية النظر التي ننظر منها، ويقدّم فيتغنشتاين شكلَ المكعب الذي لا يمكن أن يحيط المرء بالنظر إلى كل جوانبه من زاوية واحدة مثالًا دالًّا على ذلك. فالشخص الواحد يحيط بجانب واحد لهذا المكعب؛ لذا عليه أن يستكشف رؤى أخرى، من جوانب مختلفة ويدركها. إنّ مفهوم "إدراك الزوايا المختلفة" الفيتغنشتايني يكشف عن إدراكات مختلفة للصورة نفسها في الوقت نفسه، ويُبيّن أن القدرة على تغيير زاوية النظر، هي شرط مهم، للوعي باختلاف الإدراكات لشيء معيّن، ومن بين ذلك التجربة الدينية نفسها. فأطروحة فيتغنشتاين تقوم على فكرة محورية مفادها أنّ التجربة الدينية/ الروحية لا تُفهم على أنّها تجربة تخص تقتصر على أناس معيّنين أو تخصّهم وحدهم (وهم المتديّنون). وهذا المنهج يقوم على فكرة تشريك الجميع - متديّنين كانوا أو غير متديّنين - في فهم التجربة الدينية/ الروحية - الوحي مثلًا، وهو ما يتطلّب قبل كلّ شيء وعيًا باختلاف الإدراكات لهذه التجربة، وإقرارًا برؤية أو رؤى دينية معيّنة تتموقع ضمنها هذه التجربة. ويمكّن هذا المنهج كلّ شخص - مؤمنًا كان أو غير مؤمن - من إيجاد مدخل إلى التجربة الدينية، وذلك بعد موقعتها داخل رؤية دينية ما، وهو ما يسمح بإدراك زاويتها الإيمانية[49].

إذا انتقلنا من الخطاب الفكري إلى الواقع العملي، وضيّقنا دائرة السياق، لنركّز على فرنسا، وجدنا أنّ جعيط والسياق التونسي عمومًا، ولا سيما بحكم علاقات متجذّرة في التاريخ، معنيّان مباشرة بالتحولات في السياق الفرنسي؛ إذ أَقصت القوانين الفرنسية تدريس الدين من المدارس الفرنسية بمقتضى قانون صدر في 28 آذار/ مارس 1882 ينص على إلغاء مادة تعليم الدين من المدارس الحكومية[50]. كان الجدل المتواصل بشأن المسألة الدينية ومسألة التعليم الديني، منذ عشريّات عدّة، قد بلغ في نسق واحد مع الخطاب الفلسفي ما بعد الحداثوي أوجه في ثمانينيات القرن العشرين، وعلت الأصوات منادية بأنّه لا يمكن دراسة التاريخ من دون الأخذ في الحسبان تاريخ الأديان، أو دراسة الفلسفة من دون فهم مبدئي لمفاهيم ميتافيزيقية مثل الإيمان أو الروح أو المقدس ... إلخ، إلى حدّ أنّ فهم نتاج الفن الأوروبي يتوقّف على مدى الإلمام بالثقافة الدينية. كان الوعي بهذا الخلل المنهجي في فرنسا اللائكية والأصوات المحتجة الكثيرة من أسباب الانخراط في الخطاب الفكري ما بعد الحداثوي، والأخذ بآراء تكرّس دراسة الدين بوصفه ظاهرة اجتماعية أو عمرانية مثلًا. ورأى الفيلسوف الفرنسي ريجيس دوبريه في اصطلاح "الظاهرة الدينية" اختيارًا موفقًا Emploi commode[51].

48 رجعتُ في هذه اللمحة العامّة المتعلقة بتناول الفكر الفلسفي لمسألة الوحي/ التجلّي عبر التاريخ إلى مراجع مختلفة، أهمها:
Klaus Von Stosch, *Offenbarung* (Paderborn: Schöningh, 2010).

49 في ما يتعلق بأطروحة لودفيغ فيتغنشتاين، ينظر: Von Stosch, pp. 38-45.

50 للتوسع ينظر:
Mireille Estivalezes, "Enseignement religieux: Le problème en France," in: Fondation du Roi Abdul Aziz Al Saoud, *Enseigner la religion aujourd'hui?* (Casablanca: Fondation du Roi Abdul Aziz Al Saoud pour les Etudes Islamiques et les Sciences Humaines, 2004), pp. 9-18.

51 Régis Debray, "Qu'est-ce qu'un fait religieux?" *Études*, tome 397. no. 9 (Septembre 2002), pp. 169-180, esp. 172.



في إثر دراسات ميدانية ونقاشات علمية طويلة، أُدمجت مادّة دراسة "الظاهرة الدينية" في البرامج المدرسية الفرنسيّة بداية من التسعينيات (يُلاحظ هنا التوافق الزمني مع سيرة جعيط). وأُنشئ في عام 2002 المعهد الأوروبي لدراسة علوم الأديان Institut européen des sciences des religions الذي تفرّع من المدرسة التطبيقيّة للعلوم العليا École pratique des hautes études التي تعتبر المدرسة الأم، والتي ينصّ برنامجها على دراسة "علم الأديان" منذ عام 1886[52].

فلنعد إلى جعيط وننظر في المنهج الذي اتّخذه لنفسه، والذي أشار إليه في مواضع عدّة من ثلاثيّته، ومن ذلك قوله: "وبعد، فهذا الكتاب [...] يعتبِر [...] كمعطى ما هو لبّ الدين الإسلامي: الوحي، الإيمان، البعث. وسواء كان المؤرّخ - المسلم وغير المسلم - مؤمنًا أو خارجًا عن الإيمان، فمنهجه الصحيح هو هذا، أي اعتبار المعطى كمعطى ومحاولة تحليله لا أكثر"[53].

نجد هنا أصداءً واضحة لمفهوم "إدراك الزوايا المختلفة" الفيتغنشتايني الذي تحدّثنا عنه، كما هو الشأن بالنسبة إلى منهج دراسة الدين باعتباره "ظاهرة دينية"؛ فجعيط هو ابن ذاك السياق العولمي الذي طغى عليه خطاب ما بعد الحداثة، وأكثر منه هو ابن السياق الفرنسي الذي على لائكيّته، لم يسلم من تبعات خطاب ما بعد الحداثة. وقد وجد جعيط في هذه المنهجية منهجًا تاريخيًا عقلانيًا، يخوّله الأخذ في الحسبان الجانب الروحي لتجربة الرسول محمد في السيرة التي وضعها.

هذا عن منهجية جعيط في دراسة مسألة الوحي، لكن ماذا عن المصدر؟ أيّ مصدر يمكن لجعيط اعتماده في دراسة مسألة روحية ميتافيزيقية كمسألة الوحي؟

تقوم دراسة السيرة عند جعيط على فكرة مركزية وهي اعتماد القرآن مصدرًا أساسيًا[54]. وكثيرًا ما تُظهر الدراسات أن منهج جعيط في اعتماده القرآن مصدرًا أساسيًّا لكتابة السيرة النبوية، هو ما يميّز عمله ممّا سبق. وفي الواقع، سبقه في هذا عدد من كتّاب السيرة الحديثة، من بينهم هيكل الذي ذهب إلى منهج تقديم القرآن مصدرًا أساسيًا، لكن من دون الاستغناء عن المصادر التاريخية المكتوبة، مثل **السيرة النبوية** لابن إسحاق، ثمّ **كتاب الطبقات الكبير** لمحمد بن سعد، ثمّ **أنساب الأشراف** لأحمد بن يحيى البلاذري، ثمّ **تاريخ الطبري**. يقول هيكل: "إنّ أصدق مرجع للسّيرة إنّما هو القرآن الكريم، فإنّ فيه إشارة إلى كل حادث من حياة النبي العربي، يتّخذها الباحث منارًا يهتدي به في بحثه، ويُمحّص على ضيائه، ما ورد في كتب السُنّة، وما جاء في كتب السيرة المختلفة"[55].

وذهب محمّد عزّة دروزة إلى أبعد من هذا، فسعى في كتابه المذكور آنفًا **سيرة الرسول: صُور مقتبسة من القرآن الكريم وتحليلات ودراسات قرآنية** إلى محاولة فريدة من نوعها في كتابة السيرة استنادًا إلى القرآن وحده، بصفته وثيقة أصليّة. ويؤكّد دروزة إمكان كتابة سيرة تقوم على القرآن بصفته مصدرًا وثيقًا ووحيدًا، بقوله: "أيقنت أن في الإمكان كتابة فصول للسيرة إذا لم تكن في نسق تاريخي مطّرد، كالذي كُتبت وتُكتب به كتب السيرة، وإذا لم تحتوِ أسماءً وأعلامًا وأرقامًا وتفصيلات مثلها، فإنها يُمكن أن تعطينا صورة صحيحة وقويّة ومشرقة، فيها أشياء كثيرة جديدة، تغاير ما هو مستقرّ في الأذهان"[56]. وعلى الرغم من اجتهاد دروزة في تطبيق منهجه، فإنه حاد - كما بيّن بزاينية في دراسته - عن بيانه هذا، واضطر إلى الاستعانة بالمصادر التاريخية المكتوبة الأخرى[57]. ولعلّ فشل

52 Estivalezes, p. 13.

53 جعيط، **في السيرة النبوية - 1 - الوحي والقرآن والنبوّة**، ص 8.

54 المرجع نفسه، ص 7.

55 هيكل، ص 37.

56 دروزة، **سيرة الرسول**، ج 1، ص 5-6؛ ينظر أيضًا: بزاينية، ص 175.

57 بزاينية، ص 175، 179.



هذه المحاولة يدعم ما استقرّ عليه رأي جاكلين الشابي التي حسمت الأمر بقولها في دراسة لها إنه لا يمكن كتابة السيرة اعتمادًا على القرآن؛ لأنّه لا يقدم إلّا صورة ضبابية، و"غير مموقعة ضمن الحدث" Non-événementielle للرسول محمد. وترى الشابي أنّ المصادر المتقدمة لا تملأ هذه الثغرات المعلوماتية في السيرة النبوية؛ إذ تطغى عليها الأساطير، لذا فهي تلحّ على ألّا يؤخذ منها إلّا المعلومات التي لها ركيزة في القرآن، وتستنتج أن كتابة السيرة استنادًا إلى القرآن والمصادر المتقدمة - بعد تجاوز كل ما ليس له سند في القرآن - هي مهمّة مستحيلة Mission Impossible، وأن أقصى ما يمكن المؤرخ بلوغه هو استجلاء بعض ملامح السيرة[58].

كان جعيط، من دون شك، مطلّعًا على هذه الإشكالات وواعيًا بها، وقد أشار إلى جاكلين الشابي ودراستها وردّ عليها[59]، فحاول أن يجد حلًّا منهجيًّا ومخرجًا لهذه المعضلة، فميّز في سيرته بين دراسة المظاهر الميتافيزيقية، مثل الوحي والنبوّة (وهي موضوع الجزء الأول من سيرته)، وتدوين سيرة الرسول في مكّة والمدينة (محتوى الجزأين الثاني والثالث من سيرته)؛ بحيث بنى منهجه على فكرة مركزية مفادها الاستغناء بالقرآن عن المصادر الأخرى في مسألة الوحي، في حين رأى أن الطريقة المثلى في التأريخ للدعوة، وحياة الرسول محمد (ت. 632م) في مكّة والمدينة، هي في الاعتماد على القرآن والأخبار المتقدمة في آن واحد. ويرى جعيط أنّ القرآن غنيٌّ بالمعلومات؛ ليس بالنسبة إلى مسألتي الوحي والقرآن فحسب، بل حتى في ما يخص سيرة الرسول عمومًا، ويرى أنّ المؤرخ للسيرة محظوظ، مقارنة بالمؤرخ لحياة عيسى المسيح مثلًا. ولئن لم يذكر جعيط اسم الشابي، فإنّ ردّه عليها واضح في قوله: "ليس صحيحًا أنّ القرآن لا يحوي إلّا القليل من التاريخ النبوي، فقسم كبير من سور الفترة المكيّة يستعرض فيه الصراع مع مشركي قريش ويقدّم جدالهم وردّ القرآن عليهم، وثمّة إشارات ثمينة إلى طفولة الرسول ونزول الوحي ورؤى محمد، بل الأهمّ من ذلك هو تطوّر محتوى الرسالة والدعوة، وهذا موجود وواضح في النصّ"[60].

في الوقت نفسه، ينبّه جعيط إلى اعتماد المصادر المكتوبة المتقدمة دون المتأخرة منها، فيكتب: "يجب تنبيه الباحث العربي ألّا يتجاوز القرن الثالث أو على الأكثر الرابع، وأنّ اعتماد مصادر متأخرة ليس من المنهج التاريخي في شيء، إلّا عندما نجد خبرًا قديمًا استُرجع وهو يحصل بقلّة، مثلًا عند ابن كثير في 'البداية والنهاية'، وابن حجر في 'التهذيب والإصابة'"[61]. ويختلف جعيط في هذا عن كتّاب السيرة العرب الذين لم يكن موقفهم من المصادر المتأخرة بذلك الحسم. ويحذو في منهجه هذا؛ أي اعتماد القرآن مصدرًا أساسيًا، إضافة إلى المصادر المتقدمة دون المتأخرة منها حذو مونتوغمري واط[62] الذي يُقرّ له جعيط بالعمق والدقّة في أعماله[63].

ما يشد اهتمامنا، في هذا السياق، هو أن جعيط في آرائه بشأن القرآن مصدرًا للسيرة النبوية، لا يناقش موثوقية هذا المصدر، المتداول تحت اسم المصحف العثماني، مناقشة علمية جادة. بل يرى أنّ الرسول نفسه قد "سهر في آخر حياته، أو حتّى في كلّ معرض حياته على تنظيمه وهيكلته ومراقبة محتواه [أي القرآن]، بل إنّ النصّ [الذي] سجّله هو كتاب من الأصل في مكّة ذاتها، ولم يبق طويلًا في شكله الشفوي. فهو متزامن تمامًا مع الرسول، حيث لا يمكن ترجيح أنّه أهمل هذا العمل، خصوصًا أنّ القرآن أساس كلّ الدعوة، وصار أساس الصلاة وأساس التشريع"[64]. وبناءً عليه ينسب جعيط عمليّة جمع القرآن إلى الرسول، ويرفض الرواية التقليدية التي ترى أن المصحف جُمِع بأمر الخليفة الثالث عثمان بن عفان (ت. 656م)، بل يرجّح أن زيد بن ثابت - الذي كان من ضمن اللجنة

58 "Jacqueline Chabbi, "Histoire et tradition sacrée: La biographie impossible de Mahomet," *Arabica*, vol. 43 (1996), pp. 189-205, esp. 204-205.

59 جعيط، **في السيرة النبوية - 1 - الوحي والقرآن والنبوّة**، ص 57؛ جعيط، **في السيرة النبوية - 2 - تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة**، ص 21.

60 جعيط، **في السيرة النبوية - 2 - تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة**، ص 21.

61 المرجع نفسه، ص 41.

62 يقول واط: "المنهج الأصح هو النظر إلى القرآن والكتابات المبكرة على أنها مصادر يكمّل بعضها بعضها الآخر، ولكل منها مساهمة أساسية في تاريخ تلك الفترة". Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. XV.

63 جعيط، **في السيرة النبوية - 2 - تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة**، ص 11.

64 المرجع نفسه، ص 22.



التي كلّفها عثمان بعملية الجمع - قد اكتفى بمقارنة ما هو في صدور الرجال بما هو في المصحف[65]. ويشكّك جعيط في وجود مصاحف أخرى أشارت إليها المصادر الإسلامية القديمة، ويُؤكد أن "مصحف عثمان المتبقّي لدينا هو الأفضل والأصحّ والأقدم إن ثبت أن وُجدت مصاحف أخرى (أُبيّ، عبد الله بن مسعود، عليّ). فالطبري يذكر أنّ رواته قد احتفظوا بالبعض منها أو بأقسام طفيفة منها، لكن من الواضح عندما نقرأها أن لا قيمة لها أمام النصّ العثماني. فما يذكره مزيّف في أغلبه إن لم يكن في كلّيّته"[66].

أمّا في مسألة ترتيب السور وعناوينها، فيختصر جعيط الإشكال في صعوبة الجزم إن كان هذا من عمل النبي أو لجنة عثمان. وأما مسألة أنّ ترتيب السور وعناوينها كان ثابتًا منذ البداية، فتبدو مسألة مفروغًا منها ولا تحتاج إلى تمحيص وتدقيق. ويأتي إقراره بإقحام عبارات أو كلمات مثل عبارة "وأمرهم شورى بينهم" - التي يذكرها جعيط مثالًا شبه مؤكّد - ضمن تأكيدات متوالية مفادها أنّ الأمر يبقى في باب الاحتمال، مع استبعاد تامٍّ لأن يكون قد حُذف من النصّ شيء[67].

هل ما يُعبّر عنه جعيط بـ "القناعة الحدسيّة" و"رابط الألفة بين الكاتب وموضوعه"[68] هما المنهجان البديلان حين يرتطم الحدس النقدي بمسائل إيمانية حرجة؟

يتجاوز جعيط في موقفه التسليميّ هذا إشكالات مهمّة، سبق أن نبّهت لها الشابي في دراستها، التي تتحدث عن التسليم بالمصحف العثماني بصفته مصدرًا موثوقًا، وتذكّر بالقراءات المخالفة الواردة في المصحف العثماني[69] وواقع وجود مصاحف أخرى أشارت إليها المصادر إلى جانب مصحف عثمان، منها صحيفة عبد الله بن مسعود التي ذكرها مثلًا أبو الفرج بن الجوزي (ت. 1201م) في كتابه **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، والتي كانت مزامنة لصحيفة عثمان وبقيت - على الرغم من أمر الخليفة بإحراق كل الصحف عدا صحيفته - متداولة في الوسط الشيعي في بغداد حتى سقوطها على أيدي المغول في منتصف القرن الثالث عشر[70]. وهو إذ يتغاضى عن هذه الإشكالات التي أشارت إليها الشابي، فأنّى لحججه أن تصمد أمام نتائج الدراسات الحديثة بشأن مخطوطات صنعاء التي عُثر عليها في أثناء ترميم المسجد الكبير في عام 1972، والتي بيّنت كشوفات علمية أجريت على بعضها أنها طِرْس، بمعنى أنّها تحتوي على نصّين: نصّ قرآني علويّ ظاهر مقروء وهو متطابق في معظمه مع نصّ عثمان، ونص - قرآني أيضًا - آخر أدنى وهو مَمْحوٌّ، كان قد كُتب في وقت سابق، ثم مُحِيَ من أجل إعادة استعمال الحامل للكتابة. وقد جرى الكشف عن هذا النصّ الأدنى المحوّ عبر وسائل تقنية حديثة (الأشعة فوق البنفسجية)، كما جرى اعتماد التقنيات الحديثة (الكربون الإشعاعي) لتحديد تاريخ النص الأدنى في الفترة بين عامي 632 و669 ميلادي، ونُشرت أعمال مهمّة تقف عند اختلافات في صيغ الآيات وترتيب السور عمّا هي عليه في النص العلوي، وهو ما يدل على وجود نصّين - على الأقل - فيهما اختلافات، وذلك قبل أن يصبح المصحف العثماني المرجع الأساس[71].

---

65 المرجع نفسه.

66 المرجع نفسه، ص 23-24.

67 المرجع نفسه، ص 23.

68 يكتب جعيط: "فلن يكون من الوارد القيام بقراءة ساذجة، ولا بدّ من التسلّح باستمرار بالحذر النّقدي تجاه معطيات النّصوص، ولكن ليس التّطبيق الصّارم للمنهجيّة النّقديّة هو الذي يمكنه مساعدتنا على الرّؤية الواضحة، بقدر ما يُمكن أن يساعدنا على ذلك اكتساب قناعات حدْسيّة تستخلص من خلال تشبّع بطيء ومن خلال استجواب متواصل على امتداد القراءة، على حدّ سواء". ينظر: هشام جعيط، **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكّر** (بيروت: دار الطليعة، 2015)، ص 8، 160.

69 يراجع في هذا أيضًا رأي المنصف بن عبد الجليل في بحثه القيّم، "ملاحظات في الوحي والقرآن والنبوة"، **حوليات الجامعة التونسية**، العدد 44 (كانون الثاني/ يناير 2000)، ص 24-25؛ في ما يتعلق بالقراءات المختلفة، ينظر:
Christopher Melchert, "Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings," *Studia Islamica*, no. 91 (2000), pp. 5-22.

70 Chabbi, pp. 192-193.

71 ينظر للتوسع:
Behnam Sadeghi & Uwe Bergmann, "The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur'ān of the Prophet," *Arabica*, vol. 57, no. 4 (2010), pp. 343-436; Behnam Sadeghi & Mohsen Goudarzi, "Ṣan'ā' 1 and the Origins of the Qur'ān," *Der Islam*, vol. 87 (2012), pp. 1-129.



خاتمة

لا تأخذ الدراسات التي تتعلّق بهشام جعيط، والتي تقيّم مساهماته البحثية في التاريخ المبكر للإسلام بشكل عامّ، وحياة الرسول بشكل خاص، ما أنتجه الفكر العربي الحديث خلال ما يزيد على قرن في الحسبان. ولا تأخذ هذه الدراسات في الحسبان أيضًا التطورات في الخطاب الفكري، وخاصة الخطاب الفلسفي الما بعد حداثوي الذي أنتج مناهج جديدة لدراسة الدين أو الظاهرة الدينية، بما فيها مسألتا الوحي والنبوّة. أدّى هذا الأمر إلى تقييم ثلاثية جعيط **في السيرة النبوية** بمعزل عن النتاج العربي الحديث في السيرة، وبمعزل عن الخطاب الفكري الما بعد حداثوي الذي نموقع جعيط ضمنه.

قدّمت هذه الدراسة عرضًا لأهم الدراسات التي تناولت بالبحث السيرة النبوية الحديثة (خاصة دراسات شارل سميث، وأنطوني ويسل، وإدوارد سبانخ، وحسن بزاينية)، وبيّنت أنّ هذه الدراسات اعتمدت في تحليل كتابات السيرة الحديثة منهجية موقعة النص في سياقه الاجتماعي والسياسي، واتفقت في نتيجة مفادها أنّ صورة النبيّ محمد هي في الحقيقة، وفي كلّ مرّة، مستمدة من السياق الذي عاش فيه كتّاب السيرة.

وعرضت هذه الدراسة بتوسع السياقات الزمنية المختلفة التي نشأ فيها نص السيرة الحديثة؛ وهي السياق القومي، ثم السياق الاشتراكي، ثم السياق الإسلامي، واستخلصت في كل مرّة الملامح التي أسبغها السياق على صورة النبي محمد، فهو في السياق القومي مكوّن مهمّ للهوية القومية العربية، وهو في السياق الاشتراكي رمز للتضامن والثورة الاجتماعية، في حين يركز النص الإسلاموي على صورة النبي بوصفه داعية، وعلى صفاته الإنسانية.

امتدّت هذه الدراسة إلى السياق الذي كتب فيه جعيط ثلاثيّته **في السيرة النبوية**، واعتمدت منهجية موقعة النص نفسها في سياقه، من أجل الوقوف على الملامح التي أضافها نص جعيط إلى صورة النبيّ محمد. وتبيّن أنّ جعيط يدرس بتعمق مسألتَي الوحي والنبوة، ويركّز على صورة محمد النبي، وذلك في تأثر واضح بالخطاب الفلسفي الما بعد حداثوي، الذي أعاد إلى متناول البحث المسائل "الميتافيزيقية"، خاصة مسألتي الوحي والنبوة، وسعى للتفكير في منهج تاريخي عقلاني يأخذ في الحسبان الجانب الروحي والإيماني للمسألة الدينية. وتقف هذه الدراسة عند أصداء واضحة لأطروحة "إدراك الزوايا المختلفة" التي قدّمها الفيلسوف النمساوي لودفيغ فيتغنشتاين، ووظفها لتكون مدخلًا منهجيًّا لدراسة الدين.



تجدر الإشارة هنا إلى أن جعيط قد ذكر في الحقيقة هذه الصحف، لكن حين وضع كتابه لم تكن هذه الكشوفات العلمية قد أُجريت بعد، كما أن الدراسات المشار إليها قد نُشرت بعد نشر كتابه. في: جعيط، **في السيرة النبوية - 2 - تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة**، ص 24.



المراجع

العربية

بزاينية، حسن. **كتابة السيرة النبوية لدى العرب المحدثين: اتجاهاتها ووظائفها**. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2014.

البنا، حسن. **نظرات في السّيرة**. القاهرة: مكتبة الاعتصام، 1979.

بن عبد الجليل، المنصف. "ملاحظات في الوحي والقرآن والنبوة". **حوليات الجامعة التونسية**. العدد 44 (كانون الثاني/ يناير 2000).

البوطي، محمّد سعيد رمضان. **فقه السيرة النبوية**. ط 2. دمشق: دار الفكر، 1968.

جعيط، هشام. **في السيرة النبوية - 1 - الوحي والقرآن والنبوّة**. بيروت: دار الطليعة، 1999.

________. **في السيرة النبوية - 2 - تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة**. بيروت: دار الطليعة، 2007.

________. **في السيرة النبوية - 3 - مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام**. بيروت: دار الطليعة، 2015.

________. **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكّر**. بيروت: دار الطليعة، 2015.

حسين، طه. **على هامش السيرة**. ج 1. القاهرة: دار المعارف، 1933.

________. **على هامش السيرة**. ج 2. القاهرة: دار المعارف، 1937.

________. **على هامش السيرة**. ج 3. القاهرة: دار المعارف، 1946.

حسين، محمد توفيق. "ما ساهم به المؤرخون العرب في المئة السّنة الأخيرة في دراسة التاريخ العربي وغيره". **الأبحاث**. الجامعة الأميركية في بيروت. مج 12 (حزيران/ يونيو 1959).

الحكيم، توفيق. **محمد**. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936.

خالد، خالد محمد. **إنسانيات محمد**. القاهرة: [د. ن.]، 1963.

دروزة، محمد عزة. **سيرة الرسول، صُور مقتبسة من القرآن الكريم وتحليلات ودراسات قرآنية**. القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1948.

الدوري، عبد العزيز. **مقدّمة في تاريخ صدر الإسلام**. بغداد: مطبعة المعارف، 1949.

________. **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984.

الرصافي، معروف. **الشخصية المحمدية أو حلّ اللغز المقدّس**. كولونيا: دار الجمل، 2002.

السباعي، مصطفى. **السيرة النبويّة: دروس وعبر**. دمشق: المكتب الإسلامي، 1972.

الشرقاوي، عبد الرحمن. **محمد رسول الحرية**. القاهرة: [د. ن.]، 1962.

عزام، عبد الرحمن بك. **بطل الأبطال أو أبرز صفات النبي محمد**. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1938.

العقاد، عباس محمود. **عبقرية محمد**. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1942.



العلي، أحمد صالح. **دولة الرسول في المدينة: دراسة في تكونها وتنظيمها**. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2001.

علي، جواد. **تاريخ العرب في الإسلام: السيرة النبوية**. بغداد: مطبعة الزعيم، 1961.

الغزالي، محمد. **فقه السيرة**. [د. م.]: [د. ن.]، 1976.

لوقا، نظمي. **محمد: الرسالة والرسول**. القاهرة: مطابع دار الكتب الحديثة، 1959.

هيكل، محمد حسين. **حياة محمد**. القاهرة: مكتبة العرب، 1935.

الأجنبية

Berman, Morris, *Die Wiederverzauberung der Welt: Am Ende des Newton'schen Zeitalters*. Munich: Dianus-Trikont Buchverl, 1983.

Bearman, P.J. et al., (eds.). *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Bd. X. Leiden: Brill, 2000.

Bolens, Lucie et al. *Les arabes et l'occident: Contacts et échanges. Arabiyya*. no. 4. Genève: Labor et fides; Paris: Publications orientalistes de France, 1982.

Browers, Michaelle & Charles Kurzman (eds.). *An Islamic Reformation?* Oxford: Lexington Books, 2004.

Chabbi, Jacqueline. "Histoire et tradition sacrée: la biographie impossible de Mahomet." *Arabica*. vol. 43 (1996).

Debray, Régis. "Qu'est-ce qu'un fait religieux?" Études. tome 397. no. 9 (Septembre 2002).

Eisenstadt, Shmuel. "Multiple Modernities." *Daedalus*. vol. 129, no. 1 (2000).

Fondation du Roi Abdul Aziz Al Saoud. *Enseigner la religion aujourd'hui?* Casablanca: Fondation du Roi Abdul Aziz Al Saoud pour les Etudes Islamiques et les Sciences Humaines, 2004.

Gershoni, Israel & James P. Jankowski. *Redefining the Egyptian Nation 1930-1945*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Goankar, D.P. (ed.). *Alternative Modernities*. Durham: Duke University Press, 2001.

Graf, Friedrich Wilhelm. *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. Munich: Beck, 2004.

Hourani, Albert. *Arabic thought in the liberal age 1798-1939*. London/ New York: Oxford University Press, 1962.

Johansen, Baber. *Haykal, Muḥammad Ḥusayn Haikal: Europa und der Orient im Weltbild eines Ägyptischen Liberalen.* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1967.

Lerner, Daniel. *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. Glencoe: Macmillan, 1958.

Melchert, Christopher. "Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings." *Studia Islamica*. no. 91 (2000).

Sabanegh, Edouard Sami. *Muhammad B. Abdallah, "Le Prophète": Portraits contemporains - Egypte 1930-1950.* Paris: J. Vrin, 1981.

Sadeghi, Behnam & Uwe Bergmann. "The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur'ān of the Prophet." *Arabica*. vol. 57, no. 4 (2010).

Sadeghi, Behnam & Mohsen Goudarzi. "Ṣan'ā' 1 and the Origins of the Qur'ān." *Der Islam*. vol. 87 (2012).



Safran, Nadav. *Egypt in Search of Political Community: An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt 1804-1952.* Cambridge: Harvard University Press, 1961.

Schmidt, Volker H. "Multiple Modernities or Varieties of Modernity?" *Current Sociology.* vol. 54, no. 1 (2006).

Smith, Charles D. "The 'Crisis of Orientation': The Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930." *International Journal of Middle East Studies*. vol. 4, no. 4 (October 1973).

__________. *Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt: A Biography of Muhammad Husayn Haykal*. Albany: State University of New York Press, 1983.

Stosch, Klaus von. *Offenbarung*. Paderborn: Schöningh, 2010.

Watt, Montgomery. *Muhammad at Mecca.* Oxford: Oxford University Press, 2004.

Weber, Max. *Wissenschaft als Beruf*. Munich: Duncker & Humblot, 1919.

Wessels, Antonie. *A Modern Arabic Biography of Muḥammad: A Critical Study of Muhammad Husayn Haykal's Hayāt Muhammad*. Leiden: Brill, 1972.



التسلم Received
02-01-2022

التعديل Revised
12-07-2022

القبول Accepted
01-09-2022

الرقم التعريفي: DOI: https://doi.org/10.31430/PNIZ6259

عمرو عثمان | Amr Osman*

هشام جعيط والسيرة النبوية: في نقد المنهج

Hichem Djaït and Prophet Muhammad's Biograph: A Methodological Critique

منذ ظهور الجزء الأول من ثلاثيّة المؤرخ التونسي العربي هشـام جعيط في السـيرة النبوية في عام 1999، ظهرت العديد من الردود التي تناولت هذه الثلاثية، إما بالثناء عليها وإما بالحطّ منها. ركزت بعض تلك الردود على المنهج أو المناهج التي اسـتخدمها جعيط في دراسـة السـيرة، بينما اهتمّ بعضها الآخر إما بتأييد النتائـج التي توصّل إليها وإمـا بنفيها ودحضها. تستعرض هذه الدراسة وتناقش بعض أوجه نقد ثلاثية جعيط عن السيرة النبوية، لا سيّما ما يتعلق منها بالجوانب المنهجية في دراسـة السـيرة، وتُختتم ببعض الملاحظات المتعلقة بتلك الردود على جعيط، وما تدل عليه في ما يخص طبيعة الكتابة والنقد التاريخيّين في العالم العربي المعاصر، فضلاً عن فرص التواصل بين أصحاب المناهج والمدارس المختلفة.

كلمات مفتاحية: هشام جعيط، النقد التاريخي العربي المعاصر، السيرة النبوية، مصادر التاريخ الإسلامي، الكتابة التاريخية.

Since the first part of the Arab Tunisian historian Hichem Djaït's biographical trilogy of the Prophet Muhammad was published, it has been subject to both extensive critique and acclaim. Many reviews focused on Djaït's methodology, while others questioned or praised his conclusions. This study surveys some of the critiques of Djaït's trilogy, especially those that focus on the methodology. The study concludes with some reflections on the reviews of Djaït's work and what they reveal about historical writing and critique in the contemporary Arab world. Finally, the conclusion lays out the prospects for interaction between proponents of different methodologies and schools.

Keywords: Hichem Djaït, Contemporary Arab Historical Criticism, Prophet Muhammad's Biography, Sources of Islamic History, Historiography.

* أستاذ التاريخ بقسم العلوم الإنسانية في كلية الآداب والعلوم، جامعة قطر.
Professor of History, Department of Humanities, Qatar University.
aosman@qu.edu.qa



مقدمة

في عام 1999 ، نشر المؤرخ العربي التونسي هشام جعيط الجزء الأول من ثلاثيته عن السيرة النبوية، بعنوان **في السيرة النبوية - 1 - الوحي والقرآن والنبوّة**، وتلاها الجزء الثاني في عام 2006 بعنوان **في السيرة النبوية - 2 - تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة**، ثم الجزء الثالث في عام 2015، بعنوان **في السيرة النبوية - 3 - مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام**. أثارت هذه الثلاثية ردودًا ونقاشات كثيرة في العالم العربي، بين مُثنٍ عليها بوصفها أول دراسة جادّة للسيرة النبوية يقوم بها مؤرخ عربي مسلم، وجديرة بأن تضع صاحبها في طليعة المؤرخين العرب، ومن جعلها نموذجًا للتهافت العلمي والتحيّز والتشوّش. وفي الوقت الذي اهتمت فيه بعض تلك الردود بتناول النتائج المحددة التي توصّل إليها جعيط، تأييدًا أو رفضًا وتفنيدًا، ركّز بعضها الآخر على منهج جعيط في دراسة السيرة، أي ذلك المنهج الذي وصفه بـ "العقلاني التفهمي" والفينومينولوجي، فضلًا عن نظرته إلى مصادر التاريخ الإسلامي الباكر واستخدامه لها، بما في ذلك القرآن. تناولت هذه الردود أيضًا مدى تماسك أطروحات جعيط وموضوعية عرضها، بل المفردات والعبارات التي استخدمها للتعبير عن أفكاره ونتائجه أيضًا.

خلصت الدراسة إلى مجموعة من الملاحظات العامة المتعلقة بتلك الردود على جعيط، وأهمها أنها تدل على غياب الاتفاق بين المؤرخين والنقّاد العرب حول طبيعة البحث التاريخي ودور المؤرخ، بل إنها تدل على تناقُض آراء هؤلاء النقاد حول هذيْن الأمريْن، بالقدر الذي سمح لبعض منهم أن يحتفي بجعيط بوصفه أعظم المؤرخين العرب المعاصرين، في الوقت الذي نفى عنه آخرون أساسيْن من أسس البحث التاريخي على الأقل، أي المنهج المنضبط والصدقية. ولا يشير هذا الاختلاف على جعيط وثلاثيّته إلى ثراء منهجي قد يُحتفى به، بقدر ما يشير إلى قطيعة فكرية ومعرفية ذات جذور وأسباب معروفة، إلا أنها ترجع في جزء منها إلى بعض أوجه القصور والتناقض في كتابات جعيط نفسها عن السيرة النبوية.

في نقد ثلاثيّة السيرة النبوية لهشام جعيط

نتناول في هذا القسم بعض النقد الذي قوبلت به ثلاثية جعيط عن السيرة النبوية، والذي وصل إلى حد "نقض" كثير من أطروحاته الخاصة بإعادة كتابة سيرة الرسول محمد من خلال منهج عدّه هو جديدًا وأفضى إلى نتائج تختلف في كثير من جوانبها عمّا هو معروف عن السيرة النبوية. نستعرض في ما يلي بعض أوجه ذلك النقد، بادئين بالنقد الذي وُجه إلى المناهج المحددة التي استخدمها جعيط، ومدى اتساق أطروحاته، ولغته من حيث موضوعيّتها وسلامتها، واختياراته لأحداث تاريخية تفسيرات محددة، وموقفه من المصادر والمراجع التي استخدمها في كتابه، أو التي لم يستخدمها أيضًا، وذلك بعد وصف منهجه كما عبّر عنه هو بنفسه.

1. وصف هشام جعيط لمنهجه

وصف جعيط الجزء الأول من ثلاثيّته عن السيرة النبوية بأنه "كتاب علمي وليس دراسة فلسفية". وبوصفه كذلك، فإنه "يعتبر [...] كمعطى ما هو لب الدين الإسلامي: الوحي، الإيمان، البعث". ثم ينتقل جعيط من هذه المسألة مباشرة إلى وصف منهجه: "وسواء كان المؤرخ - المسلم وغير المسلم - مؤمنًا أو خارجًا عن الإيمان، فمنهجه الصحيح هو هذا، أي اعتبار المعطى كمعطى ومحاولة تحليله لا أكثر"[1]. فالتاريخ، وفق جعيط، هو "علم وضعي وأرضي [...] يخرج عن دائرة الإيمان والمعتقد". أمّا في مقدمة الجزء الثاني

1 هشام جعيط، **في السيرة النبوية - 1 - الوحي والقرآن والنبوّة**، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 2000)، ص 8.



من ثلاثيّته، فيصف جعيط الجزء الأول من الثلاثيّة بأنها "نصف كلامية-ميتافيزيقية ونصف تاريخية"، وذلك على خلاف الجزء الثاني، وربما أضفنا الجزء الثالث الذي هو "دراسة تاريخية بحتة في موضوع حساس جدًّا". و"يلتصق" هذا الموضوع الحساس، وفق جعيط، بـ "الماورائي ويتصل بالمعتقد"[2]. وهكذا، ترتبط الدراسة، التي يصفها بأنها "علمية" لا فلسفية و"تاريخية بحتة"، بالماورائي.

لاحقًا، يصف جعيط منهجه بأنه "عقلاني تفهّمي"، تفرّد هو به دون كل من كتب في موضوع كتابه، من المسلمين وغير المسلمين على السواء: "وقد حاولنا في هذا الكتاب الاعتماد على المعرفة واستنباط منهج عقلاني - تفهّمي لم نجده لا عند المسلمين القدامى من أهل السير والتاريخ والحديث، ولا عند المسلمين المعاصرين". أما المستشرقون، "على سعة اطلاعهم"، فإن أيًّا منهم لم يأتِ "ببحث يُذكر في هذا الميدان"[3]. يصف جعيط هذا المنهج الذي تفرّد به تفرّدًا مطلقًا بأنه يدرس الأديان وفق ما يقوله كل دين عن نفسه، جامعًا بين الموضوعية والتعاطف مع موضوع البحث[4]. ويصفه أيضًا بأنه منهج فينومينولوجي يقوم على تحليل "المعطى كمعطى"، و"يعطي نفسه للقراءة والفهم من دون تأويل وإسقاط"[5]، ويوظّف أفكارًا ونظريات مختلفة من العلوم الاجتماعية والإنسانية، ومنها علم مقارنة الأديان والفلسفة وعلم النفس وغيرها[6].

وفي ما يخص المصادر التاريخية، يرى جعيط ضرورة تسلّح المؤرخ بمعرفتها معرفةً دقيقة، وأن يلتزم الحذر في تأويلها[7]. أما مصادر التاريخ الإسلامي تحديدًا، التي خصّص لها جعيط فصلًا في الجزء الثاني من ثلاثيّته، فيرى ضرورة تجنّب "تصديق[ها] [...] بدون روية"، وتجنّب "الإجحاف في النقد والرفض بدون حجج" في الوقت نفسه[8]، ويرى أيضًا أن القرآن هو المصدر الأوثق لتاريخ صدر الإسلام، بوصفه المصدر المعاصر الوحيد لذلك التاريخ. فالقرآن، بوجه عام، هو المصدر الوحيد الذي "جمع بين دقة التعبير والكلمة المثيرة والعمق الكوسمي والوضوح الكامل البين" بحسب رأي جعيط[9]. وفي دراسة الوحي تحديدًا، يصّرح جعيط بأن القرآن "هو المصدر التاريخي المعتمد الصحيح[10]، لأنه يرمز إلى ماهية الوحي والظروف التي حفّت ببدئه وتواصله ولا يدخل في التفاصيل الدنيوية الفارغة"[11]. أما المصادر الأخرى، فقد قرر جعيط إما الاستغناء عنها على نحو كامل تقريبًا (كما هو الشأن في الجزء الأول من الثلاثية)، وإما الوقوف منها موقفًا مبدئيًّا شاكًّا فيها (كما هو الشأن في الجزأين الثاني والثالث من الثلاثيّة)، وذلك في ضوء تأخّرها الزمني عن الأحداث التي تصفها، فضلًا عن أمور أخرى تتعلق بطبيعتها "الكتابية" وأصلها "الشفهي" وتحيّزات رواة الأخبار[12]. وأخيرًا؛ مع تحفّظه عن أكثر كتابات المستشرقين، يصرّح بأنه يسعى إلى تجاوز بعض تناقضاتهم أحيانًا، والاستفادة من بعض نتائج أبحاثهم في أحيان أخرى[13].

---

2 هشام جعيط، **في السيرة النبوية - 2 - تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة** (بيروت: دار الطليعة، 2007)، ص 5.

3 جعيط، **في السيرة النبوية - 1 -**، ص 12.

4 هشام جعيط، **في السيرة النبوية - 2 -**، ص 5-6.

5 جعيط، **في السيرة النبوية - 1 -**، ص 27.

6 جعيط، **في السيرة النبوية - 2 -**، ص 8-9.

7 المرجع نفسه، ص 8، 15.

8 المرجع نفسه، ص 19.

9 جعيط، **في السيرة النبوية - 1 -**، ص 7.

10 وفي موضع آخر، "المصدر الوحيد الوثيق للتجلّي والوحي". ينظر: المرجع نفسه، ص 39.

11 المرجع نفسه، ص 18؛ جعيط، **في السيرة النبوية - 2 -**، ص 21-26.

12 المرجع نفسه، ص 15-16 ومواضع أخرى؛ ينظر مناقشة جعيط للمصادر: **في السيرة النبوية - 3 - مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام** (بيروت: دار الطليعة، 2015)، ص 7 وما بعدها.

13 جعيط، **في السيرة النبوية - 2 -**، ص 15.



2. نقد منهج هشام جعيط

انتقد بعض الباحثين فهم جعيط للمنهج الفينومينولوجي بوصفه منهجًا يتحرّر من التأويل، وهو أمر شكَّ بعض النقاد في إمكانية حدوثه في المقام الأول. فعلى سبيل المثال، يتساءل أحمد الصادقي مستنكرًا: "هل هناك قراءة لا تقبل قراءة أخرى لها؟ وهل هناك تأويل لا يحتاج بدوره إلى تأويل؟"[14]. بل إنّ الصادقي يستشكل جمع جعيط بين منهجَي الاستقراء والفينومينولوجيا، مع عدم تخليه هو عن أفكاره المسبقة عن الظاهرة التي يتناولها. فالاستقراء في نظره "يقوم بعملية إعداد للوقائع، كما هي معطاة لحواسنا ونحن في الموقف الطبيعي"[15]. أما الفينومينولوجيا، فـ "تقتضي تعليق أطروحة الموقف الطبيعي"[16]. إن هذا الارتباط اللازم بين الاستقراء و"الموقف الطبيعي" من جهة، وضرورة الفصل في المنهج الفينومينولوجي بين الظاهرة كمعطى و"الموقف الطبيعي" في فهم ظاهرة ما من جهة أخرى، هو الذي يجعل الجمع بين الاستقراء والفينومينولوجيا أمرًا متعذّرًا من وجهة نظر الصادقي. وهو يشير في هذا السياق إلى استبعاد جعيط لكثير من الحالات التي لا تتوافق مع أفكاره هو عن المعطى، في نقدٍ يشتمل على اتهام صريح بغياب الموضوعية والحياد: "فاستقراؤه للقرآن إنما كان من أجل استبعاد بعض الروايات عن الوحي والنبوة"[17].

لا يقتصر النقد هنا إذًا على استخدام المنهج الفينومينولوجي في ذاته وعلى الالتزام به من عدمه، بل إنه يشمل أيضًا استخدامه في تفسير الوحي والنبوة تحديدًا. يفترض هذا النقد أن ما نملكه من معطيات عن الوحي والنبوة ليس بالقدر الذي يسمح لنا بدراستهما، كما أن ما نعرفه عنهما يستند أساسًا إلى عرض ذاتي من صاحب التجربة نفسه، وهي تجربة لا نستطيع افتراض تكررها أو تشابهها مع أي ظواهر أخرى؛ ومن ثمّ يظل وعينا بها - وهو الأمر الذي تسعى الفينومينولوجيا إلى كشفه - معتمدة اعتمادًا حصريًّا على وعي آخر. يقول الصادقي: "إن قراءة المعطى قراءة فينومينولوجية تقتضي نوعًا من القلب الذي يسمح لنا بالدخول إلى التجربة الفينومينولوجية، وهي تجربة تجعلنا ندير وجهنا عن المعطى كشيء، لنتّجه نحو الأنماط الذاتية التي تجعل هذا المعطى ظاهرة في وعينا"[18]. ثم يشرح لاحقًا: "هذا العرض الذاتي [للنبوة] معناه عدم اختزال النبوة [...] في وعينا، لأن أمورًا تتعلق بها لا تتعلق بوعينا"[19]. وقد عبّر المنصف بن عبد الجليل، أحد نقاد جعيط، عن المسألة نفسها حين أكّد أن جعيط تناسى في تناوله لمفهومَي الوحي والنبوة بوصفهما معطى، أنهما "معطى داخل ذهنية، ما من سبيل إلى تفهمهما سوى الخبر [عنهما]"[20]، وهي مسألة تربط الأمر ربطًا واضحًا بقضية المصادر وموقف جعيط منها كما سنبيّن لاحقًا.

وفي سياق مشابه، انتقد جعيط في محاولة التفكير عِلميًّا في قضايا إيمانية. فالنبوة، وفق هذا الرأي، تُعدّ قضية إيمانية، لا عقلية[21]. يتساءل فريد العليبي، وقد أولى هذه المسألة قدرًا من الاهتمام أكبر من النقاد الآخرين: هل الحديث عن جبريل، على سبيل المثال، له علاقة بالعلم "الذي أكّد [جعيط] أنه حريص عليه شديد الحرص باعتبار كتابه كتابًا علميًّا صرفًا، أم أنها تأويلات صنعها الخيال وحده؟"[22]. يأتي هذا الاستفهام الإنكاري بعد تصريح العليبي باندهاشه الواضح من جرأة جعيط في الحديث عن دقائق تجربة الوحي

---

14 أحمد الصادقي، "تجربة الوحي والنبوة في كتاب 'الوحي والقرآن والنبوة' لهشام جعيط". **الندوة الفكرية: التاريخ والتقدم - دراسات في أعمال هشام جعيط** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية؛ الدار البيضاء: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك الدار البيضاء، 2011)، ص 180.

15 المرجع نفسه.

16 المرجع نفسه، ص 181.

17 المرجع نفسه.

18 المرجع نفسه، ص 179.

19 المرجع نفسه، ص 183.

20 المنصف بن عبد الجليل، "ملاحظات في الوحي والقرآن والنبوة"، **حوليات الجامعة التونسية**، العدد 44 (2000)، ص 26.

21 فريد العليبي، "قراءة نقدية في كتاب هشام جعيط 'الوحي والقرآن والنبوة'"، **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، العدد 34-35 (2003)، ص 78.

22 المرجع نفسه، ص 82.



وتفاصيلها ووصفها في شكل "إثباتات إيمانية وتفسيرات مطمئنة"، وقناعات "لا يرقى إليها الشك"[23]. بل إنّ جعيط حين يذكر الشيطان، فإنه "يتحدث عنه كما لو كان رآه"، كما يضيف العليبي[24]. ويصل الباحثون إلى نتيجة مفادها أن ما كتبه جعيط ما هو إلا فلسفة وميتافيزيقا، لا علم وتأريخ كما ادّعى هو[25]، وهو الأمر الذي ملأ كتابه بعدد كبير من "أشكال البلبلة المفاهيمية"[26].

وشمل النقد الذي وُجّه إلى جعيط أيضًا إصراره على تفسير تاريخ السيرة تفسيرًا ماديًا يفترض أن ما يحرّك البشر هو مطامعهم المادية دائمًا، لا أيّ قيمة قد يسعون لتحقيقها. ويشير سمير أحمد الشريف، على سبيل المثال، إلى العديد من عبارات جعيط في كتابه ("الغنائم في بدر صارت عنصرًا حاسمًا لاجتذاب الرجال" مثلًا)، ليصل إلى نتيجة مفادها أن صورة الرسول في الثلاثيّة هي أنه كان رجلًا ليس لديه "هدف ولا رسالة ولا تكليف من الله"، بل كان يفكر دائمًا في سبل الكسب المادي بهدف استمالة القبائل وزيادة عدد الأتباع[27]. ومن هنا، جاءت غزوات الرسول وفتوحاته، حيث تصوّرها النبي "بديلًا من التجارة" و"طريقة وحيدة لجمع القبائل في اتحاد [يقوم] على هدف مألوف لديها، [أي] هدف البحث عن الغنائم"[28].

ويشمل نقد المنهج أيضًا أمورًا منها الجمع بين العلم والأحاسيس، في الوقت الذي يصف فيه جعيط دراسته بأنها علمية[29]. يفصّل بن عبد الجليل القول في هذه المسألة، موضحًا أنّ جعيط يقطع بأمور لا يمكن القطع بها إلا من خلال "التوسّل" بالإحساس، وهو الأمر الذي يجعل عمله على درجة كبيرة من "الشخصية والذاتية"[30]. ويذكر بن عبد الجليل هذه الملاحظة في سياق الحديث أيضًا عن بعض أفكار جعيط المرتبطة بالوحي والمعجزات، التي لا سبيل إلى العلم بها إلا استنادًا إلى ما توافر عنها من دليل تاريخي، رابطًا إياها كذلك بمنهج جعيط ونظرته إلى المصادر، ليصل إلى نتيجة مفادها أن جعيط "عالج الكثير من المسائل الغيبية بأصل الإحساس، لا بمبدأ المعطى الذي لا يتجاوز فيه الباحث أمر التحليل"[31].

3. نقد أفكار هشام جعيط من حيث تماسكها ووضوحها وترابطها

في ما يخصّ تماسك أفكار جعيط واتساقها مع بعضها - وهي قضية تجمع بين المنهج والموضوع - فإنه قد اتُّهم بالتناقض في كثير من أطروحاته. فعلى سبيل المثال، ذكر أكثر من باحث أنّ حديثه عن الله كأنه شخصية محايثة أحيانًا، وبوصفه متعاليًا ومفارقًا في الوقت ذاته. فالله، وفق جعيط، هو "الشخصية الإلهية المنزهة المتعالية"، وهو أيضًا "الكائن المشخّص". يتساءل العليبي مستنكرًا - ومفترضًا أن جعيط يدرك أوجه "الاختلاف الكبرى" بين ما هو مشخّص وما هو مفارق ومتعالٍ: "كيف يكون الله هذا وذاك في نفس الوقت؟"[32]. يعبّر الصادقي عن الفكرة نفسها، متسائلًا: "هل الله كائن مشخّص، وفي الوقت نفسه مفارق ومتعالٍ؟ هل يمكن الجمع بين صفتَين متضادتَين في الجوهر، إذ الشخص يفيد الظهور والمفارق يفيد الغياب والانحجاب؟"[33].

---

23 المرجع نفسه.

24 المرجع نفسه، ص 83.

25 المرجع نفسه، ص 74.

26 عبد الواحد أيت الزين، "في نقد بداهات الوحي: هشام جعيط أنموذجًا، مدخل استشكالي: نحو الانفلات من رؤية 'بادئ الرأي' إلى 'الوحي'"، **تبيُّن**، مج 5، العدد 16 (2016)، ص 195.

27 سمير بن أحمد الشريف، "مع جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر"، **مجلة العقيق**، مج 5، العدد 9-10 (1996)، ص 238-239.

28 مقتبس، في: الشريف، "مع جدلية الدين والسياسة"، ص 239.

29 الصادقي، ص 175.

30 بن عبد الجليل، ص 28.

31 المرجع نفسه.

32 العليبي، ص 77.

33 الصادقي، ص 185.



وقد كان رأي جعيط في المعجزات أحد الأمور التي أثارت قدرًا كبيرًا من النقد لأطروحاته. فعلى سبيل المثال، رأى بعض الباحثين أن رفضه للمعجزات يتناقض مع قوله بـ "سباحة" القرآن في تاريخية الشرق الأدنى ورغبته في استعادة التقليد السامي[34]. ويشير الصادقي هنا، على الأرجح، إلى كون المعجزات جزءًا من ثقافة الشرق الأدنى القديم، وأنها استُخدمت، وفق جعيط، في بناء قصة مؤسّس الإسلام. والأمر الذي يؤكد هذه الفكرة، ويؤكد تناقض آراء جعيط من وجهة نظر بعض نقّاده، هو قبوله الظاهر في سياق آخر لوقوع معجزات موسى وعيسى، بل ربما قبوله بعض المعجزات التي نُسبت للرسول محمد، كرؤيته القدس عن بعد ورؤيته الملائكة في غزوة بدر[35]. وقد عدّ بعض النقاد - حتى من المنتمين إلى التيارات العلمانية - إنكار جعيط المعجزات مع حديث القرآن الصريح عنها إنكارًا للقرآن نفسه بالضرورة، وهو رأي سيتفق معه بكل تأكيد من يعتقدون في إثبات القرآن لبعض المعجزات النبوية بالفعل، أو من يقبلون بالأخبار التي تذكر بعض تلك المعجزات[36]. ولا يبدو أن تفسير جعيط لذكر القرآن للمعجزات مع عدم وقوعها قد أقنع أيًّا ممن راجعوا ثلاثيّته عن السيرة. وقد عُدّت قضية المعجزات أيضًا نموذجًا دالًّا على تسرّعه في بعض الأمور على نحو ينمّ على عدم الفهم؛ إذ أخذ عليه بعض الباحثين ما رأوه خلطًا بين المعجزة والتنبّؤ بالمستقبل. فالمعجزة، وفق هذه النظرة، هي خرق لقوانين الطبيعة، أما التنبّؤ بالمستقبل فلا يخرق أي قانون من قوانين الطبيعة[37].

أدّت هذه الملاحظات وغيرها إلى وصف ثلاثيّة جعيط، لا سيما جزؤها الأول، بأنها "مجموعة من الأفكار والرؤى، المصوغة على عجل، والتي يسودها التكرار والتقطّع والتعجّل"[38]. وهي تشير، وفق زبير خلف الله، إلى "مفكر يتقاذفه القلق والحيرة"[39]. وقد عبّر العليبي عن اعتقاده أنّ أطروحات جعيط تتناقض بأوضح العبارات في هذه المسألة: "[إنّ] الخطاب المبثوث في ثنايا كتاب جعيط خطاب مشوب بالتردد، تخترقه التناقضات من كل جانب، فصاحبه يؤكّد تارة هذه الأطروحة أو تلك، ثم لا يلبث أن ينفيها"[40]. وقد تكرّر هذا الاتهام بالتناقض والتشوّش في كثير من مراجعات أجزاء ثلاثيّة جعيط.

4. نقد موقف هشام جعيط من المصادر والمراجع

انتُقد موقف جعيط من المصادر والمراجع التي استخدمها، ومنها القرآن، لرفضه الاعتداد بالمصادر الإسلامية في كثير من الأمور وشكّه المبدئي فيها[41]، لا سيّما المصادر المتأخرة. يردّ بن عبد الجليل على هذا الرأي قائلًا إنّ الأصل هو الإفادة من المصادر المتاحة بعد أن يقوم المؤرخ بما يجب عليه من نقدٍ لها وتمحيص لمحتواها. وبالمنطق نفسه، لا يجوز، من وجهة نظر بن عبد الجليل، رفض المصادر

34 المرجع نفسه، ص 181-182.

35 المرجع نفسه، ص 205. يقول جعيط: "وتذكر لنا كتب التفسير أن محمدًا كان يرى في اليقظة المشاهد"، أما عيناه فكأنهما "واقع حاضر مثل مشهد القدس وغير ذلك ومثل الوقائع الحربية كبدر حيث يشاهد الملائكة يقاتلون ولا يراها غيره ﴿بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا﴾ يقول القرآن (التوبة، 40). وكل هذا صحيح وليس ببهتان وكذب، فلا معنى لذلك، بل على الأقل يتوجب تفهم تركيبة النفسية النبوية إذا أراد المرء استبعاد تدخل الماورائي"؛ ينظر: جعيط، **في السيرة النبوية - 1 -**، ص 57. اعتمد الصادقي على عبارة "وكل هذا صحيح وليس ببهتان وكذب" في استنتاج تسليم جعيط بوقوع بعض معجزات الرسول. ومع جواز هذا الاحتمال استنادًا إلى حديث جعيط قبل ذلك في الفقرة نفسها عن قدرة الرسول محمد على إدراك الماورائي، فإن ما يذكره جعيط بعدها مباشرة قد يوحي بأنه قصد أمرًا آخر من خلال الإشارة إلى تلك الأخبار عن معجزات الرسول.

36 العليبي، ص 78.

37 الصادقي، ص 203.

38 رضوان السيد، "الوحي والقرآن والنبوة: قراءة في كتاب هشام جعيط"، **مجلة التسامح**، العدد 3 (2003)، ص 3.

39 زبير خلف الله، "قراءة في فكر هشام جعيط ومنهجه"، **البيان**، العدد 371 (2018)، ص 54.

40 العليبي، ص 80.

41 ينظر على الأخص مقالة الساسي بن محمد ضيفاوي، "الشك منهجًا إجرائيًّا في تفكيك البدايات التأسيسية للإسلام المبكر: هشام جعيط أنموذجًا"، **مجلة موارد**، العدد 23 (2018)، ص 73، إذ يخلص ضيفاوي إلى أن موقف جعيط من المصادر واستنتاجاته لا يجعلانه يختلف اختلافًا كبيرًا عن باتريشيا كرونه ومايكل كوك، وقد كان لهما حظّ من نقد جعيط؛ ينظر، على سبيل المثال: جعيط، **في السيرة النبوية - 2 -**، ص 14.



المتأخرة لمجرد تأخرها[42]. وقد انتبه بن عبد الجليل إلى أن جعيط لم يلتزم بهذا الموقف من المصادر التزامًا تامًّا؛ إذ عاد أحيانًا إلى مصنّفات السير والتاريخ[43].

وانتقد بعض النقاد رفض جعيط للإسناد ورفضه للتواتر أيضًا، مع أن التواتر يستند إليه قدر كبير من العلم والمعرفة. يوضّح الصادقي أننا نعرف عن البلاد البعيدة، على سبيل المثال، من تواتر الأخبار عن وجودها، مع أننا لم نزرها قط[44]. إن المضمون الواضح هنا هو أن رفض التواتر لن يقتصر ضرره على رفض بعض الأخبار التاريخية، بل يتجاوز ذلك ليضرّ بالمعرفة الإنسانية عمومًا. وانتقد البعض رفض جعيط روايات أجمعت المصادر عليها، وإن شابت الأخبار عنها اختلافات، أو حتى تناقضات[45]، أو سكت القرآن عنها، كقصة الغار المعروفة في المصادر الإسلامية[46]. فالاختلاف بين المصادر أو سكوت القرآن قد يدعونا، في رأي الصادقي، إلى الشكّ في خبر حادثة ما، لا رفضها، فـ "كم من وقائع ذكرها هشام جعيط لم يشر إليها القرآن"[47]. يفترض جعيط هنا أنه يجوز أن نجد في القرآن من التفاصيل ما يغنينا عن المصادر الأخرى. بيد أن القرآن، وفقًا لناقد آخر، لا يهتم كثيرًا بالتفاصيل، أو قد يوردها في سياق لاحق للأحداث المرتبطة بها[48]. وهكذا، تنقد هذه الآراء رفض جعيط - التعسفي، في ما يبدو لهم - لكثير من الاحتمالات الجائزة في التعامل مع المصادر التاريخية.

فضلًا عن ذلك، انتقد قبول جعيط لتاريخية القرآن وعدّه "كتابًا مقدسًا" باعتبار هذا الأمر قضية إيمانية لا تُلزم المؤرخ[49]. وقد سبق ذكر رأي جعيط في القرآن مصدرًا للمعرفة التاريخية عن صدر الإسلام. وانتقد جعيط كذلك لإهماله كثيرًا من المسائل التي أثارتها المصادر الإسلامية نفسها حول تاريخ النصّ القرآني، وهو الأمر الذي عدّه البعض "اختزالًا لحالة النص القرآني ووضعه". فعلى سبيل المثال، يتحدث بن عبد الجليل، على نحو محدد، عن قضية كتابة القرآن والخط القرآني والمصاحف المختلفة، معتبرًا تجاهل جعيط لها "إنكارًا لتاريخ النص" الذي شهد، وفق بن عبد الجليل، اختلافات كثيرة حتى انتصر المصحف العثماني برسمه المعروف على ما عداه[50]، بل إنه يرى أن استخدام القرآن في فهم ما يقول القرآن عن الأحداث التاريخية يجعل القرآن "كلامًا دائرًا على ذاته"، واصفًا هذا الرأي بأنه "عقدي تسليمي"، في مقابل الموقف "التفهّمي التحليلي" الذي وعد به جعيط قارئه[51].

وفي سياق إهمال بعض الأخبار التاريخية نفسه، يبدي العليبي دهشته من إهمال جعيط قصة الغرانيق المذكورة في بعض المصنفات الإسلامية، ويرى أننا نجد تأكيدًا لها في سورة الحج، ويعدّ هذه القصة في "موقع القلب" من أي بحث يتناول الوحي والسيرة النبوية[52].

42 بن عبد الجليل، ص 29.

43 المرجع نفسه، ص 29-30.

44 الصادقي، ص 209.

45 المرجع نفسه، ص 176.

46 المرجع نفسه، ص 8.

47 المرجع نفسه، ص 176.

48 بن عبد الجليل، ص 31.

49 ماهر عبد المحسن، "هشام جعيط في ميزان النقد بين الإسلاميين والعلمانيين"، **أوراق فلسفية**، العدد 42 (2015)، ص 144. يذكر عبد المحسن هذا الرأي في معرض عرضه للنقد "العلماني" لمحمد المزوغي لكتابات جعيط. وفق هذا الرأي، فإن "المؤرخ الجدي [...] لا يعترف بالألوهية والمقدس والتعالي، فهي تخرج تمامًا عن مناهجه وأهدافه".

50 بن عبد الجليل، ص 25.

51 المرجع نفسه، ص 27.

52 العليبي، ص 84-85. وتقول قصة الغرانيق باختصار أن الرسول أقرّ ببعض الأصنام في معرض قراءته سورة النجم، وهي حادثة رفضها أغلب المسلمين، وإن قبلها البعض بتأويلات مختلفة. والآية التي يعدّها العليبي تأكيدًا للحادثة هي: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (الحج: 52).



وكان العليبي قد انتقد وصف جعيط القرآن بالوضوح والدقة المطلقَين، متسائلًا عن سبب اضطراب جعيط في تفسير بعض آياته أو ترجيح تفسيرات معيّنة على أخرى، وهو أمر يراه مناقضًا لفكرة الوضوح الكامل. ويرجع العليبي - متحدثًا عن الجزء الأول من ثلاثيّة جعيط تحديدًا - هذا التناقض والتشوّش إلى "الاضطراب الذي شاب كتاب [جعيط] في الحقل المنهجي" على نحو عام[53].

وأخيرًا، انتُقد جعيط بسبب موقفه المُعلن من كتابات المستشرقين؛ إذ آخذه بعض النقاد بتقليله المبدئي من شأن المستشرقين عمومًا، بوصفهم أقل قدرة على فهم التاريخ الإسلامي واستيعاب خصوصياته[54]، وهو أمر يتعارض مع المنهج الفينومينولوجي في رأي بعض النقاد، ويفترض ضرورة اقتران الإيمان بالبحث العلمي، بحيث لا يبحث في تاريخ عقيدة ما إلا أصحابُها[55]، وقد غلب هذا المنطق على النقد الذي وُجّه إلى جعيط في هذه المسألة، وإن رأى بعض من عقّبوا على ثلاثيّته أنه لم يفعل أكثر من ترديد آراء بعض المستشرقين، وهو أمر كان الأحرى به التصريح به، لا إخفاؤه[56]. لا نجد هنا بالضرورة إشارات محددة لهذه الاستعارات، وهي مسألة نعود إليها لاحقًا.

5. نقد لغة هشام جعيط واختيار مفرداته وعباراته

في ما يخص لغة جعيط ومدى حياديتها وموضوعيتها - وهي قضية تتقاطع أيضًا مع المنهج والموضوع -فإنه قد انتُقد لاستخدامه عبارات ذات حمولات كبيرة، فضلًا عن أنها تفتقد الحساسية ولا تعكس ما ينبغي أن يكون عليه البحث المستند إلى منهج فينومينولوجي. على سبيل المثال، انتُقد في استخدامه كلمة "المجازر" في وصف غزوات الرسول ضد اليهود[57]، أو تصريحه بوجود "تناقضات" في القرآن، وهو الأمر الذي ذكره جعيط معتقدًا أنه يضيف إلى القرآن ولا يقلل منه[58]. وقد يكون أسوأ هذه النماذج هو قياس الله على البشر[59]، ليصل الأمر إلى نفي وصف الله بأنه على كل شيء قدير، ذلك أنه "لا يقدر أن يتجاوز هويته، ولا يقدر مثلًا أن يعدم نفسه، ولا أن يزيح حكمته أو قوته"[60]. وفي المقابل، انتقد البعض لغة جعيط الإيمانية أحيانًا وتسليمه بأمور إيمانية واعتقادية يجب ألّا يعتدّ بها المؤرخ المحايد والموضوعي[61]. وهكذا، وصفت أعماله بأنها "فاقدة للموضوعية العلمية [...] ومشحونة خطابة ووجدانًا إيمانيًا"[62]. وانتقد جعيط أيضًا في عرض بعض أفكاره بلغة قطعية، أو انحيازه المطلق إلى خيارات معيّنة أحيانًا بغير مبرر مفهوم، على الرغم من تصريحه هو نفسه بنسبية الحقيقة في البحث العلمي[63].

وأخيرًا، انتقد جعيط بسبب ما عُدّ ضعفًا واضحًا في لغته العربية، تلك اللغة التي وصفها هو بالـ "فقيرة"، فجاءت لغته هو، في رأي أحد النقاد، "مهزوزة ومشوشة في عدد غير قليل من الحالات مما يحول دون فهم مقاصد المؤلف"[64]. يستعرض ماهر عبد المحسن

53 المرجع نفسه، ص 78.

54 سلوى بلحاج صالح العايب، "في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة لهشام جعيط"، **مجلة المسار**، العدد 45 (2000)، ص 17؛ السيد، ص 12.

55 العليبي، ص 76.

56 خلف الله، ص 58؛ الشريف، ص 236.

57 الشريف، ص 236.

58 الصادقي، ص 185. يرى الصادقي أنه لو كان القرآن عقلانيًا كما يقول جعيط، فمن الأولى الحديث عن "الاشتباه أو المشتبه أو المتشابه بدل التناقض"؛ المرجع نفسه، ص 186-187.

59 المرجع نفسه، ص 184.

60 والجملة مذكورة في: جعيط، **في السيرة النبوية - 1 -**، ص 53.

61 الشريف، ص 240.

62 عبد المحسن، ص 146. يذكر عبد المحسن هذا الرأي في أثناء عرضه لنقد محمد المزوغي (العلماني) لكتابات جعيط. ووفقًا لعبد المحسن أيضًا، يرجع المزوغي هذا الأمر إلى إلقاء جعيط محاضرة في مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود في المغرب، متسائلًا: "أتريدون أن يلقي أحدهم محاضرة في مؤسسة دينية أمام حشد من المؤمنين ويقول أشياء مخالفة للإسلام السني الوهابي؟"؛ ينظر: المرجع نفسه، ص 148.

63 خلف الله، ص 56.

64 العليبي، ص 72؛ السيد، ص 5؛ عبد المحسن، ص 146.



ما وصفه بنقد "علماني" لجعيط؛ إذ يصف لغته بأنها "كلام غامض وغير مفهوم في بعض الأحيان ومتناقض في أحيان كثيرة"، وهو الأمر الذي يرجع في اعتقاده إلى "عدم اعتياده على الكتابة بالعربية مباشرة"[65].

في نقد نقد هشام جعيط

من خلال استعراض ما سبق من أوجه نقد كثيرة - منهجية أساسًا وإنْ تقاطعت أحيانًا مع الموضوع - وجّهت إلى كتابات جعيط عن السيرة النبوية، تتضح لنا حالة التشظّي الموجودة في الكتابات التاريخية المعاصرة في الوطن العربي. فالتمييز التقليدي للتيارات الفكرية بين تيارات إسلامية وأخرى علمانية لا ينطبق على نحو واضح على حالة جعيط. فمع أن قدرًا كبيرًا من النقد الذي يبدو التزام أصحابه بما يمكن أن نطلق عليه المنهج الإيماني في دراسة التاريخ لا يُستغرب كثيرًا من حيث استناده إلى أفكار أيديولوجية أعلن جعيط تحرره منها - وهو الأمر الذي يدل على فشل أصحاب المنهج الإيماني في فهم منطلقات أصحاب المناهج التي تحررت منه - فإن قدرًا كبيرًا من النقد، بل ربما القدر الأكبر منه، جاء مِن منتمين إلى تيارات علمانية، على الأقل في عيّنة النقد التي اختيرت عشوائيًّا في هذه الدراسة. اختلف بعض هؤلاء النقاد مع جعيط في أمور محددة تدخل في ما يمكن عدّه نقدًا يهدف إلى دعم الأفكار من خلال تنبيه صاحبها لبعض أوجه القصور فيها، بيد أن القدر الأكبر من هذا النقد يسعى بوضوح إلى نقض أفكار جعيط من خلال تبيان تهافت منهجه وتناقض أفكاره وضعف أطروحاته وافتقاده الموضوعية والحياد، بل هشاشة لغته أيضًا.

غلب هذا النقد المناهض لمنهج جعيط وأطروحاته على كثير من مراجعات كتبه، لكننا نجد، في الوقت ذاته، حتى ممن انتقدوه منهجيًّا وموضوعيًّا، من يصف منهجه بأنه "مقاربة تاريخية عميقة بقوانينها وصرامتها"[66]، وأن كتاباته تفتح الطريق "نحو عقلنة التراث الديني"[67]، أو أنها أضافت إلى دراسة التاريخ الإسلامي "التحليل الثقافي والفني، الذي يعد إضافة مهمة لاستنطاق التاريخ"[68]، أو أنه "استطاع برؤيته الفينومينولوجية أن يرفع الطابع السحري عن التاريخ الإسلامي وحضارته وثقافته"[69]، أو أنه "يقف اليوم [...] في طليعة المؤرخين العرب المعاصرين"[70]، أو أن عمله تحلّى بـ "أكبر قدر من الرصانة والموضوعية [...] [وتميز بـ] رصانة المنهج وشساعة [كذا] الاطلاع"[71]، أو أن دراسته تُعد "أول دراسة جادة للسيرة النبوية في العالم العربي والإسلامي"[72]. ثم نجد من يصف لغة جعيط بأنها تشتمل على "نزوع بلاغي فيه من التشويق والجاذبية على قدر ما فيه من بيان وقدرة على إثارة فضول القراء وحدوسهم وتشغيل أذهانهم"، وأن أسلوبه يتسم بـ "اقتصاد لغوي متجانس" و"دقة التعبير"[73]. وأخيرًا، لا نعدم من وصفه بالموضوعية والحياد[74].

---

65 المرجع نفسه.

66 عبد الستار بن أحمد، "في تاريخية الدعوة المحمدية وفي الجغرافيا التاريخية لفترة ظهور الإسلام: كتاب في قراءة هشام جعيط تاريخ الدعوة المحمدية في مكة"، **مجلة موارد**، العدد 12 (2007).

67 أيت الزين، ص 193.

68 مونيس بخضرة، "هشام جعيط والتاريخ معًا لمراقبة المؤرخ"، **أوراق فلسفية**، العدد 42 (2015)، ص 157.

69 يوسف بن عدي، "الرؤية التاريخية والتفسير الوضعي للإسلام في الوحي والنبوة والسيرة"، **أوراق فلسفية**، العدد 42 (2015)، ص 187.

70 عبد الإله بلقزيز، "كلمة الافتتاح الثانية"، في: **الندوة الفكرية: التاريخ والتقدم**، ص 20.

71 نبيل فازيو، "هشام جعيط والإسلام المكي"، في: **الندوة الفكرية: التاريخ والتقدم**، ص 225.

72 عفاف مسعى، "إعادة قراءة السيرة النبوية عن هشام جعيط"، **مجلة دراسات**، العدد 9 (2018)، ص 143.

73 عبد الحميد عقار، "المؤرخ المفكر هشام جعيط"، في: **الندوة الفكرية: التاريخ والتقدم**، ص 12.

74 ضيفاوي، ص 88.



إذا ابتعدنا الآن عن أفكار جعيط نفسها، فإن مجرد هذا الاختلاف الكبير حول منهجه يبرهن، على نحو واضح، على غياب أي اتفاق بين الباحثين العرب في التاريخ حول مبادئ البحث التاريخي وأسسه، وهو أمر لا يعكس ثراء فكريًّا وتعددية منهجية تتمثل في نظريات ومقاربات مختلفة كما قد يكون الحال أحيانًا في حالة الاختلاف، بقدر ما يعكس رؤى ومواقف منهجية غير قادرة على التواصل في ما بينها أو الاعتراف ببعضها، وهو أمرٌ يعني على الأرجح عجزها عن إنتاج المعرفة من خلال تلاقح الأفكار وتبادل الرؤى والاستفادة من الخبرات المختلفة التي توظّف مقاربات متباينة ومناهج متعددة.

وربما يحمّل البعض جعيط نفسه مسؤولية هذا الأمر، ذلك أنه صرّح في بداية الكتاب أنه تردّد في كتابته باللغة العربية أو الفرنسية، وهو تردّد قد يبعث على الدهشة من مفكر عربي يُفترض أن يُخاطِب الجمهور العربي. بيد أنّ البادي هنا، بصرف النظر عن بواعث ذلك التردد، هو أنه اختار كتابته بلسان عربي، مستحضرًا في الوقت نفسه الجمهور الفرنسي الذي كان سيقرأ كتابه بالفرنسية، فانتهى به الأمر إلى تأليف سيرة لا ترضي المؤرخ المحترف بما احتوت على أمور لا تلزم إلا المؤمن بها، ولا ترضي المؤمن بما اشتملت عليه من شطحات لا تقوم - في نظر كثير من النقاد - إلا على أدلة ضعيفة وتستخدم لغة تفتقر إلى الحساسية على أقل تقدير[75]. ربما يفسر هذا الأمر وصف العليبي لجعيط بأنه يظهر في ثلاثيّته بوصفه "إسلامويًّا سلفيًّا" أحيانًا، وبوصفه "علمانيًّا عقلانيًّا" في أحيان أخرى[76].

وربما زاد على ذلك أن جعيط يبدو أنه أقحم نفسه في أمور لا يتقنها؛ إذ يقول، على سبيل المثال، "استفحل الأمر [أي اعتبار النبي يتكلم عن وحي] إلى أن وصل بعض المسلمين الآن إلى تفويق [كذا] السنة على القرآن"[77]. فهذه القضية قديمة ومعروفة، ناقشها علماء المسلمين في مبحث النسخ وغيره في كتب أصول الفقه، ولا تعني علوّ السنة على القرآن من ناحية المكانة الأنطولوجية والمعرفية، مع اعتبارهما نوعَين من الوحي مختلفَين، بل سعت إلى حل إشكالية معيّنة تتعلق بتحديد الناسخ والمنسوخ. أما فكرة أن النبي لم ينطق عن الهوى في أمور الدين، فربما لم تكن هي موطن الخلاف بين المسلمين الأوائل، بل دار الخلاف حول ما إذا كان النبي قد نطق بشيء منسوب إليه أصلًا من عدمه. ولا ينفي هذا الأمر، بكل تأكيد، تطوّر تصوّر المسلمين لشخصية الرسول وفق السياق المكاني والزماني الذي عاشوا فيه.

وقد نضيف هنا أيضًا أن الاختلاف في قضية التواتر - التي رفض جعيط قبولها مصدرًا لصحة الأخبار التاريخية ونقد البعض له في هذا الأمر باعتبار التواتر أساسًا لقدر كبير من علمنا بالأمور الخاصة بالإسلام عقيدة وتاريخًا - يعكس كذلك عدم وضوح لدى جعيط وبعض نقاده على السواء. فالتواتر الذي يقرّب الأخبار التاريخية من درجة اليقين هو التواتر الذي يقع في بداية رواية الخبر، وهو ما يفترض حدوثه مع القرآن على سبيل المثال. أما حين يبدأ الخبر بوصفه خبرًا من أخبار الآحاد، فإن التواتر لا يثبت صحته في أصله ووقوع ما يذكره من أحداث، وإنما يثبت صحة روايته بدءًا من الراوي الذي اشتُهر بعده الخبر وتواتر. وقد كان هذا الأمر على الأرجح هو ما دفع البعض إلى قبول عدالة بعض الرواة الأفراد من حيث المبدأ (كصحابة الرسول محمد، وفق مبدأ عدالة الصحابة في مذهب أهل السنة والجماعة)، وذلك للتغلّب على احتمال تضعيف خبرٍ استنادًا إلى أضعف حلقاته من جهة العدد قبل أن يستفيض ويتواتر[78]. إن رفض

---

75 يقول أيت زين: "والظاهر أيضًا أن رغبته [جعيط] في تشييد بنيان 'سبيل ثالث' لفهم التراث جرت عليه انتقادات الطرفين المومأ إليهما سابقًا؛ فموقفه الإيجابي من محمد كانت له تبعات نقدية على مستوى تلقي الفكر النقدوي التنويري العربي، في حين أن تشكيكه في بعض ثوابت 'التراثيين' كقصة غار حراء وأميّة النبي كان سببًا في استهدافه من طرف المحسوبين على الطرف المحافظ". ينظر: أيت الزين، ص 192؛ ولمزيد من انقسام الآراء حول جعيط، ينظر: عبد المحسن.

76 العليبي، ص 78.

77 جعيط، **في السيرة النبوية - 1 -**، ص 45.

78 ينظر، على سبيل المثال:
Amr Osman, "ʿAdālat al-Ṣaḥāba: The Construction of a Religious Doctrine," *Arabica*, vol. 60, no. 3-4 (2013), pp. 272-305.



التواتر إذا تحقّق في بداية رواية الخبر يُعد نوعًا من العبث المعرفي، غير أن وصف خبر لم يبدأ متواترًا بالمتواتر يحيد، على نحو واضح، عن الأمانة العلمية. المهم هنا هو أنّ أي موقف جامد من التواتر من دون النظر في تواتر كل خبر على حدة ليس من العلم في شيء.

وربما يتعجّب البعض من تسليم كثير من النقاد بفكرة تخلي جعيط فعليًّا عن المصادر التاريخية الإسلامية أو الظنّ أنه كان أول من نجح في الاقتصار على القرآن[79]. بيد أن هذا أمر لا يستطيع أي مؤرخ القيام به أصلًا لاستحالته العملية والنظرية. فأي مؤرخ لتاريخ صدر الإسلام لا يملك إلا الاشتباك مع ما تقوله المصادر، قبولًا أو رفضًا أو نقدًا، وهو الأمر الذي انتبه له قلة من النقاد كما بيّنّا. أمّا نظريًّا، فلا يبدو أن هناك مفرًّا من المصادر الإسلامية، وذلك لعدم توافر ما يكفي من غيرها. والقرآن، كما نوّه بعض النقاد، لا يذكر كثيرًا من تفاصيل الأحداث التي شكّلت السيرة النبوية، بل إن ما يذكره من تفاصيل لا يمكن فهمه أصلًا إلا من خلال ما نعرفه من كتب السيرة. وفي حالة جعيط، فإنه يستند، بكل تأكيد، إلى المصادر الإسلامية في كل أجزاء كتابه، سواء في وضع الإطار العام للسيرة، أو في التفاصيل[80]. إن ما يفعله جعيط فعليًّا ما هو إلا إعادة تركيب الصورة التاريخية من خلال ما توافر لدينا من معطيات، وهو أمر لا يبدو أن كثيرًا من النقاد قد انتبه له. ومع وجود بعض الاستثناءات (مثل زبير خلف الله، وهو ناقد لجعيط ولموقفة من آراء المستشرقين؛ والساسي بن محمد ضيفاوي ونبيل فازيو، وهما مثنيانِ عليه وقابلان، عمومًا، لقبوله بعض آراء المستشرقين - بدا اعتقاد النقاد في جِدّة أفكار جعيط. والواقع هو أنّ كثيرًا من أفكاره - إن لم تكن كلها - ليست جديدة أصلًا، بل إنها موجودة ومعروفة في كثير من الكتابات الغربية حول الإسلام، وهو أمر يدل أيضًا على عدم معرفة كثير من نقاد جعيط بأهم الكتابات الغربية عن السيرة النبوية وتاريخ صدر الإسلام، أو اقتصار معرفتهم على ما أُنتج منها بلغة أجنبية معيّنة.

وقد يُتعجب أيضًا من أن قلّة من النقاد فقط لم تنتبه لخطورة رأي جعيط في ما يخص دلالة القرآن. إن الرأي الذي ساد في الحضارة الإسلامية كان احتمال النص القرآني لتأويلات عديدة، وإن كان هناك من قال بوجود تأويل واحد صحيح بطبيعة الحال. ولعلنا نسأل هنا: ما الأفضل للبحث التاريخي، أن يُعدّ القرآن نصًّا "متعدد الأبعاد والدلالات والأوجه"[81]، يقبل التأويل، كما عدّه أغلب المسلمين في تاريخهم، أم نصًّا واضحًا تمام الوضوح كما يصوّره جعيط في معرض تبرير اقتصاره عليه، وإن ناقض نفسه حين قال - في سياق معيّن وبمعنى معيّن - بوجود تناقضات فيه؟ وبناءً على هذا الاعتقاد، عرض جعيط كثيرًا من أفكاره على أنها حلّت الألغاز التي حار فيها المؤرخون، وإن كانت لا تقوم بالضرورة على دليل قد يعدّه أغلب الباحثين حاسمًا، كاعتباره سورتَي النجم والتكوير بداية الوحي، على سبيل المثال، من دون دليل قويّ، أو حتى ضعيف. ينطبق الأمر نفسه على استدعاء جعيط للأديان الأخرى في معرض دراسته لأصل الإسلام؛ إذ لم ينتبه النقاد إلى أن دراسة الأديان وكأن المشترك بينها أكبر من المختلف، ودراسة الوحي والنبوة والكتب المقدسة وكأنها أمور مشتركة بين الأديان، لا يعدوان كونهما مجرد تحكمات لا دليل عليها، ويبدآن بافتراض ما يجب أن يكون موضوعًا للبحث والبرهان.

ومع اختلاف هذه الأمور لدى النقاد أو غيابها عن بعضهم، بدا أنّ هناك إجماعًا على نقد خلط جعيط التاريخ بالميتافيزيقيا، وهو أمر يضرّ بكليهما ضررًا واضحًا. وقد يستغرب المؤرخ فعلًا أن يجد جملة مثل: "الوحي هو ما يأتي بعد التجلي الذي هو إدراك وانكشاف". إن أفضل ما يمكن أن يقال عن أي نظرة تخصّ هذه الأمور هي أنها جائزة، بيد أننا نفتقد أيَّ وسيلةِ تحقّقٍ منها أو برهنة عليها، أو حتى دحض لها، وهو

79 صالح العايب، ص 9.

80 وقد يتفق عبد المحسن مع هذا الرأي في ضوء استدعائه لفكرة مارتن هايدغر عن "البنية المسبقة" و"الوعي المسبق". ينظر: عبد المحسن، ص 150-153.

81 خلف الله، ص 57.



الأمر الذي يخرجها من دائرة العلم كما نفهمه اليوم[82]. ولننظر أيضًا إلى تصريحه بأنه "لا مرض ولا جنون في النبوة أبدًا"، متسائلًا: "كيف نفسر هذه الحالات بالمرض النفسي والأنبياء أتوا بالحكمة والكلام العميق؟". إن نفي المرض والجنون عن النبي هو قضية إيمانية بحتة، وهي تقوم على تعريف النبوة نفسها، لا عن شيء خارج عنها، وهو ما يعني أن قضية "لا مرض ولا جنون في النبوة أبدًا" هي قضية دائرية لا تخبرنا بأي شيء، ولا تبرهن على أي شيء. أما رفض وجود المرض النفسي لكون شخص معيّن أتى بما نراه نحن أنه "كلام عميق"، فلا علاقة له أيضًا بالعلم؛ فليس كل مرض نفسيّ يمنع صاحبه بالضرورة من التفكير في "كلام عميق". ومهما كان الأمر، فإننا نتحدث عن أمور لا يمكن لصاحب رأي فيها إثباته، ولا يمكن لناقده دحضه. هي مجرد ميتافيزيقا، قد نقرؤها ونستمتع بها ونحلق معها عاليًا، إلا أنها لا تزودنا بقضايا يمكن وصفها بالعلمية. ولا يبدو أن تصريح جعيط باختلاف طبيعة الجزء الأول من ثلاثيّته عن جزأَيها الثاني والثالث، واعترافه بأن الجزء الأول كان دراسة "نصف كلامية ميتافيزيقية ونصف تاريخية"[83]، قد شفعا له عند ناقديه؛ لأنه ربما أقحم قضايا تاريخية في الجزء الأول وضفرها، على نحو واضح، مع أفكاره الميتافيزيقية عن الوحي، فهجر "أرضية التاريخ" ليرتمي "في أحضان 'الغيب الغائب'"، كما وصفه أحد النقاد[84]. ويبدو أن الجزء الأول من الثلاثيّة قد أساء إليها بطريقة قصرت جُل تركيز النقاد عليه، وبطريقة منعت الاهتمام بما جاء به جزؤها الثاني والثالث.

ترتبط كل هذه الأمور، على نحو جليّ، بالتشوّش الواضح لدى جعيط، بدءًا من وصفه لمنهجه، ووصولًا إلى تعبيره عن أفكاره. فكيف يفترض أن يفهم القارئ المقصود بـ "استنباط منهج عقلاني تفهمي" في وصف جعيط لمنهجه؟ فهل المقصود هو استنباط منهج؟ أم تطبيق منهج؟ أم أن الاستنباط والتطبيق سيّان لدى جعيط؟ وكيف يوفّق القارئ بين تصريحه في مقدمة الجزء الأول من ثلاثيّته - التي وصفها أولًا بأنها كتاب علمي وليست دراسة فلسفية، وثانيًا بأنها دراسة نصف كلامية-ميتافيزيقية ونصف تاريخية - بأن منهجه "يعتبر [...] كمعطى ما هو لب الدين الإسلامي: الوحي، الإيمان، البعث"، وتصريحه في مقدمة الجزء الثاني من الثلاثية نفسها بأن المؤرخ يتناول الحقائق الدينية بالوصف والتحليل ويضعها في سياقها التاريخي "من دون الالتزام بالمعطى الإيماني"؟[85] فهل يرتبط هذا الموقف الأخير بالدراسة "التاريخية البحتة" التي ما زالت تتناول "الماورائي"؟ يظهر التشوّش أيضًا في غياب، أو خفاء، الترابط بين أفكار جعيط، سواء في الفقرة الواحدة أو في العلاقة بين الفقرات، وهو الأمر الذي يظهر، على سبيل المثال، في مقدمة الجزء الأول من ثلاثيته. وقد اعتدنا في العالم الفكري العربي تجاهل هذه الأمور التي ترتبط بأساسيات الكتابة الأكاديمية والعلمية مع المفكرين الذين ذاع صيتهم، وهو أمرٌ يدل في ذاته على غياب الموضوعية عن النقد العربي المعاصر.

وأخيرًا؛ كما يعبّر النقد الرافض للتعاطي مع أي تفسيرات تاريخية تتناقض مع أفكار معيّنة عن المشاركين في الأحداث - وهو ما وصفتُه في موضع آخر بالقراءة الأيديولوجية للتاريخ[86] - عن أزمة حقيقية في البحث والنقد التاريخيين في العالم العربي، يعبّر الاقتصار في نقد جعيط على التصريح بالإعجاب به لشجاعته أو لخرقه التابوهات أو لاتخاذه موقف الشك المبدئي من المصادر الإسلامية، عن أزمة لا تختلف كثيرًا في طبيعتها الأيديولوجية، وإن اختلفت الأيديولوجيا. فهذه الأمور يجب ألّا تُمتدح في ذاتها، بل يُمتدح التوظيف الصحيح لها، وهو الأمر الذي كان من الأحرى ببعض من أثنى على كتابات جعيط الاهتمام به والتركيز عليه. ربما نصل هنا إلى نتيجة مفادها أن العوار لم يكن في المنهج فقط، بل في نقد المنهج كذلك.

---

82 الجدير بالذكر هنا أن بعض البنيويين - من أمثال ليفي شتراوس - انتقدوا الفينومينولوجيا التي وظّفها جعيط (والوجودية معها) بسبب "نزعاتها الميتافيزيقية". ينظر: Elizabeth A. Clark, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn* (Cambridge/ Massachusetts/ London: Harvard University Press, 2004), p. 228.

83 جعيط، **في السيرة النبوية - 2 -**، ص 5.

84 أيت الزين، ص 198؛ وهو رأيٌ يبدو أنّ عبد المحسن متفق معه. ينظر: عبد المحسن، ص 154؛ وربما فازيو أيضًا، ينظر: فازيو، ص 227.

85 جعيط، **في السيرة النبوية - 2 -**، ص 6.

86 عمرو عثمان، "مقتل حُجر بن عَديّ والقراءة الأيديولوجية للتاريخ"، **أسطور**، العدد 8 (2018).



المراجع

العربية

أيت الزين، عبد الواحد. "في نقد بداهات الوحي: هشام جعيط أنموذجًا، مدخل استشكالي: نحو الانفلات من رؤية 'بادئ الرأي' إلى 'الوحي'". **تبيُّن**، مج 5، العدد 16 (2016).

بخضرة، مونيس. "هشام جعيط والتاريخ معًا لمراقبة المؤرخ". **أوراق فلسفية**، العدد 42 (2015).

بن أحمد، عبد الستار. "في تاريخية الدعوة المحمدية وفي الجغرافيا التاريخية لفترة ظهور الإسلام: كتاب في قراءة هشام جعيط تاريخ الدعوة المحمدية في مكة". مجلة موارد، العدد 12 (2007).

بن عبد الجليل، المنصف. "ملاحظات في الوحي والقرآن والنبوة". **حوليات الجامعة التونسية**، العدد 44 (2000).

بن عدي، يوسف. "الرؤية التاريخية والتفسير الوضعي للإسلام في الوحي والنبوة والسيرة". **أوراق فلسفية**، العدد 42 (2015).

جعيط، هشام. **في السيرة النبوية - 1 - الوحي والقرآن والنبوة**. ط 2. بيروت: دار الطليعة، 2000.

________. **في السيرة النبوية - 2 - تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة**. بيروت: دار الطليعة، 2007.

________. **في السيرة النبوية - 3 - مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام**. بيروت: دار الطليعة، 2015.

خلف الله، زبير. "قراءة في فكر هشام جعيط ومنهجه". **البيان**، العدد 371 (2018).

السيد، رضوان. "الوحي والقرآن والنبوة: قراءة في كتاب هشام جعيط". **مجلة التسامح**، العدد 3 (2003).

الشريف، سمير بن أحمد. "مع جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر". **مجلة العقيق**، مج 5، العدد 9-10 (1996).

صالح العايب، سلوى بلحاج. "في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة لهشام جعيط". **مجلة المسار**، العدد 45 (2000).

ضيفاوي، الساسي بن محمد. "الشك منهجًا إجرائيًّا في تفكيك البدايات التأسيسية للإسلام المبكر: هشام جعيط أنموذجًا". **مجلة موارد**، العدد 23 (2018).

عبد المحسن، ماهر. "هشام جعيط في ميزان النقد بين الإسلاميين والعلمانيين". **أوراق فلسفية**، العدد 42 (2015).

عثمان، عمرو. "مقتل حُجر بن عَديّ والقراءة الأيديولوجية للتاريخ". **أسطور**، العدد 8 (2018).

العليبي، فريد. "قراءة نقدية في كتاب هشام جعيط 'الوحي والقرآن والنبوة'". **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**. العدد 34-35 (2003).

قراءة هشام جعيط تاريخ الدعوة المحمدية في مكة". **مجلة موارد**، العدد 12 (2007).

مسعى، عفاف. "إعادة قراءة السيرة النبوية عن هشام جعيط". **مجلة دراسات**، العدد 9 (2018).

الندوة الفكرية: التاريخ والتقدم - دراسات في أعمال هشام جعيط. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية؛ الدار البيضاء: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك الدار البيضاء، 2011.

الأجنبية

Clark, Elizabeth A. *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn.* Cambridge/ Massachusetts/ London: Harvard University Press, 2004.



التسلم Received
02-01-2022

التعديل Revised
19-06-2022

القبول Accepted
16-08-2022

الرقم التعريفي: DOI: https://doi.org/10.31430/EDDV4867

حسن حافظي علوي | Hassan Hafidi Alaoui*

إسهام هشام جعيط في التأريخ للنظم والمؤسّسات في بلاد المغرب

The Contribution of Hichem Djaït to the History of Systems and Institutions in the Maghreb

تُعرِّف هذه الدراسة بإسهام هشام جعيط في التأريخ للمؤسّسات السياسيّة والعسكرية والإدارية والقضائية في بلاد المغرب في القرنين الأول والثاني للهجرة، وتبرز دوره الرائد والمؤسس في دراسة دواوين الجند والرسائل والبريد والخراج والصدقات والأعشار والطراز ودار السكّة وبيت المال، ومقارنة سير العمل في هذه الدواوين بما كان عليه الأمر في العهد البيزنطيّ، وما عرفه المشرق الإسلامي من البدايات إلى العهد العباسي الأول، وذلك في مجمل مؤلفاته بوجه عامّ، مع التركيز بوجه خاصّ على "تأسيس الغرب الإسلامي: القرن الأوّل والثاني هـ/ السابع والثامن م"؛ و"الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية"؛ و"الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر".

كلمات مفتاحية: إفريقية، القرنان الأول والثاني للهجرة، المؤسسات، الدواوين، الخراج.

This paper introduces Hichem Djaït's contribution to the history of the political, military, administrative and judicial institutions in the Maghreb in the first and second centuries AH. It highlights his pioneering and founding role in studying the offices of soldiers, letters, mail, tax, alms, embroidery, and the State Treasury, and comparing the workflow in these offices with their counterparts in the Byzantine era, and the period stretching from the initial spread of Islam to the Abbasid Caliphate, in all of his writings, but with particular focus on *The Establishment of the Islamic West - the First and Second Centuries AH/ Seventh and Eighth AD*; *Kūfa: the Emergence of the Arab-Islamic City*; And *Fitnah: The Dialectic of Religion and Politics in Early Islam*.

Keywords: Ifrīqiya; Early Islamic Era; Institutions; *Diwan*; Taxes.

* أستاذ تاريخ المغرب وحضارته في العصر الوسيط بجامعة محمد الخامس بالرباط، وأستاذ زائر في معهد محمد السادس للقراءات والدراسات القرآنية.

Professor of Medieval History and Civilization of Morocco at Mohammed V University in Rabat, and Visiting Professor at the Mohammed VI Institute of Quranic Readings and Studies.

hafidi2012@gmail.com



مقدمة

اهتم هشام جعيط بتأريخ النظم والمؤسسات الإدارية والعسكرية والجبائية في بلاد المغرب في القرنين الأوّل والثاني للهجرة/ السابع والثامن للميلاد، وهي فترة شحيحة المصادر تطلَّبت منه جهدًا مضنيًا في جمع المادة وتنقيحها ونقدها ومقارنتها بما كان يجري في هذه الفترة نفسها في المشرق الإسلامي؛ أي في المركز وقتئذٍ. وقد استفاد في عمله هذا من اشتغاله المكثّف بالتاريخ الأموي والعباسي في إطار إعداد أطروحته "الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية"، حيث أفاد من التنظيمات التي عرفها المشرق الإسلامي، وقاس ما شهدته فيه من تطوّرات على ما في بلاد المغرب. والنتيجة أنّ كتاباته في تاريخ المؤسسات أتت مفيدة جدًّا ومؤسِّسة بالنسبة إلى المهتم بهذا النوع من التاريخ في البلاد الإسلامية عامة، وفي بلاد المغرب على وجه الخصوص.

ولمّا كان علم التاريخ يتجه اليوم نحو العناية بالثقافة والفكر بوجه عامّ، وبالمؤسسات التي تتولى الإشراف على التدبير بمعناه الواسع الذي يشمل النظم الإدارية والعسكرية، والبنى الاقتصادية والاجتماعية، والمعتقدات الدينية والمذهبية في علاقتها بالديناميات السياسية، فقد سعى جعيط إلى الربط بين جميع هذه المكوّنات وسَبَكها في قالب تركيبي، وأبان عن الوضع القانوني لمقاطعة إفريقية وارتباطها بالإدارة المركزية، وأكبّ على دراسة هيكلية مؤسساتها الإسلامية، ودرجة تأثرها بموروث الحضارات السابقة، مبرزًا العناصر التي أسهمت في استقلالها وتحرّرها من وثاق التبعية[1].

وتكمن أهمية عمل جعيط في التأريخ للمؤسسات في أنه اهتم بالفترة التي أهملها المستشرقون، فعلى الرغم من أنّ جون فرانسيس برايس هوبكنز John Francis Price Hopkins قد اعتنى في كتابه **النظم الإسلامية في المغرب في القرون الوسطى** بنظم الحكم منذ الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن السابع للهجرة/ الثالث عشر للميلاد؛ أي إلى أواخر العهد الموحّدي، فإنه ركّز بشكل لافت على فترة الأغالبة وما تلاها، أما الفترات السابقة فقد تناولها بإيجاز[2]. وقد أكبّ الهادي روجي إدريس Hady Roger Idris، في أطروحته "بلاد البربر الشرقية في عهد بني زيري"، على دراسة الفترة 4-6ه/ 10-12م، واتّبع المنهج نفسه الذي سلكه قبله روبار برنشفيك Robert Brunschvig، في أطروحته "بلاد البربر الشرقية في العهد الحفصي"، التي تؤرخ للمؤسسات الحفصية من القرن 7ه/ 13م إلى نهاية القرن 9ه/ 15م[3]. ويرجع الفضل إلى هذين المؤلّفين في دراسة مختلف النظم الإدارية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية للمناطق الشرقية لبلاد المغرب في الفترات المشار إليها. أما جعيط فاهتم بالمؤسسات الإسلامية في بلاد المغرب في القرنين الأول والثاني للهجرة/ السابع والثامن للميلاد، فملأ فراغًا ظلت تعانيه المكتبة العربية في هذا الباب مدة طويلة من الزمن.

تُعنى هذه الدراسة ببسط آراء جعيط في تاريخ المؤسسات الإدارية والعسكرية والجبائية والقضائية في بلاد المغرب، وإبراز دوره الرائد والمؤسِّس في هذا الباب من خلال مجمل مؤلفاته بوجه عام، مع التركيز بوجه خاص على الكتب الآتية: **تأسيس الغرب الإسلامي: القرن الأول والثاني ه/ السابع والثامن م**؛ و**الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية**؛ و**الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**.

لكن قبل ذلك، تجدر الإشارة إلى أن اهتمام جعيط في فترة بداية الإسلام في المغرب لا يرتبط برغبته في تسليط مزيد من الضوء على مرحلة يكتنفها غموض كبير فحسب، بل بقناعته بما لها من أهمية قصوى باعتبارها مرحلة مفصلية أيضًا؛ ذلك أن دخول الإسلام طبع

1 هشام جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي: القرن الأول والثاني ه/ السابع والثامن م**، ط 2 (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2008)، ص 39.

2 جون فرانسيس برايس هوبكنز، **النظم الإسلامية في المغرب في القرون الوسطى**، ترجمة أمين توفيق الطيبي (ليبيا/ تونس: الدار العربية للكتاب، 1980)، ص 5.

3 الهادي روجي إدريس، **الدولة الصنهاجية: تاريخ إفريقية في عهد بني زيري من القرن العاشر إلى القرن 12م**، ترجمة حمادي الساحلي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992)، ص 5-6.



بلاد المغرب بطابع قوي، وشكّل منعطفًا حاسمًا في تاريخها بأن حوّلَها نحو مصير جديد، وحدد هويتها إلى الآن؛ إذ لا يتعلق الأمر بتبني لغة ودين جديدين، كما حدث في العهد الروماني على سبيل المثال، بل بالانخراط في بوتقة حضارة جديدة نجحت إلى أبعد الحدود في دحر التواصل مع الماضي، والدخول إلى بلاد المغرب، على عكس الحضارتين البونيقية والرومانية اللتين انحصرتا في السواحل[4]. وبهذا حوّل أهل المغرب نظرهم صوب المشرق، بعد أن كانوا ينظرون صوب البحر الأبيض المتوسط في الشمال أو صوب بلاد السودان الغربي في الجنوب. ولم يكن هذا التحوّل اللافت ممكنًا من غير وجود جاذبية قوية ما انفكت الحضارة الإسلامية تتفرد بها بين الحضارات التي عاصرتها، ومؤسسات عسكرية وإدارية متماسكة، وذلك ما كان له بالغ الأثر في توجه بلاد المغرب نحو مصير آخر.

شدد جعيط على الخلفية الكونية التي قامت على أساسها الفتوحات الإسلامية، واعتبر فتح إفريقية استمرارًا لفتح مصر، وكشف عما تميزت به السياسة العسكرية للفاتحين في البداية من بطء وتردد، وما رافقها من سلب ونهب في صحارى طرابلس والمغرب الأقصى[5]. وأرّخ لبداية انكشاف أراضي المغرب في وجه الفاتحين، وانطلاق مسلسل الفتوحات الطويل الأمد، بانتصار عبد الله بن سعد بن أبي السرح على البطريق كَريكَريوس Grigorius، والي قرطاج المعروف في المصادر العربية باسم جرجير، في معركة سُفَاطُلة "سبيطلة" سنة 28هـ/ 649م[6].

وعلى الرغم من أهمية هذا الانتصار في مسلسل الفتوحات الإسلامية في بلاد المغرب، فإن ابن أبي السرح عاد إلى الفسطاط، دون أن يولي على إفريقية أحدًا؛ ما يؤكد أن الفاتحين الأوائل قد تجنبوا البعد الاستيطاني في البداية. وعلى إثر مقتل الخليفة عثمان بن عفان سنة 35هـ/ 656م، توقفت الفتوحات في إفريقية نتيجة انشغال المسلمين بالفتنة الكبرى، ثم استؤنفت في بداية العهد الأموي بقيادة معاوية بن حُديج السكوني، والي مصر، الذي شن الغارات على إفريقية في الفترة 40هـ/ 660م-50هـ/ 670م[7]، ثم عمل شيئًا فشيئًا على تثبيت نفوذ المسلمين فيها من خلال إنشاء قواعد عسكرية، إلا أن الخلافات الشخصية بين قادة الفتح لم تساعد في بدء هذه العملية بسلاسة، فقد بنى السكوني أول معسكر بالقيروان، فتخلى عنه عقبة بن نافع بمجرد أن تولى على إفريقية في ولايته الأولى[8]، واختط مدينة القيروان الحالية سنة 50هـ/ 670م[9]. ولما ولَّى معاوية بن أبي سفيان (41-60هـ/ 661-680م) مسلمة بن مخلّد الأنصاري على ولايتي مصر وإفريقية معًا، أمر هذا الوالي مولاه أبا المهاجر دينارًا بعزل عقبة سنة 51هـ/671م[10]. ورفض عقبة اتخاذ معسكر القيروان الذي اختطه معاوية بن حُديج قاعدة له، ولم يسكن أبو المهاجر مدينة القيروان التي اختطها عقبة، بل أمر بإحراقها، وبنى لنفسه قاعدة أخرى، على بعد ميلين منها، ممّا يلي طريق تونس، في المكان المعروف باسم تِيكَرْوَانَ[11]. ولما أعاد يزيد بن معاوية (60-64هـ/ 680-684م) عقبة إلى مقر ولايته في إفريقية سنة 62هـ/ 682م، كان أول ما قام به هو الانتقام لنفسه من أبي المهاجر، وأوثقه في وثاق شديد، وأمر بتخريب مدينته التي بناها، وردّ الناس إلى القيروان[12]، وكان يقول: "إن إفريقية، إذا دخلها إمام، أجابوه إلى الإسلام، فإذا خرج منها،

4 جعيط، ص 192.

5 المرجع نفسه، ص 14، 17.

6 حدثت المواجهة بين الفاتحين وجرجير في مكان يسمى عقوباء على الطريق التي تربط حضرموت (سوسة) بسبيطلة. ينظر: المرجع نفسه، ص 15-16.

7 أبو عبد الله محمد بن عذاري، **البيان المُغرِب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق ومراجعة جورج سيرافان كولان وإيفاريست ليفي بروفنسال، ج 1 (بيروت: دار الثقافة، 1983)، ص 15-16، 18؛ جعيط، ص 15-17، 34.

8 ياقوت بن عبد الله الحموي، **معجم البلدان**، ج 1 (بيروت: دار صادر، 1995)، ص 229؛ ابن عذاري، ج 1، ص 19.

9 ابن عذاري، ج 1، ص 19.

10 أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، **فتوح مصر والمغرب**، تحقيق عبد المنعم عامر (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1999)، ص 265-266.

11 محمد بن أحمد أبو العرب، **كتاب طبقات علماء تونس**، تحقيق محمد بن شنب (بيروت: دار الكتاب اللبناني، [د. ت.])، ص 8؛ ابن عذاري، ج 1، ص 22.

12 ابن عبد الحكم، ص 226؛ محمد بن سعد بن منيع، **التراجم والطبقات، الجزء المتمم لطبقات ابن سعد، الطبقة الرابعة من الصحابة ممّن أسلم عند فتح مكة وما بعد ذلك**، تحقيق عبد العزيز عبد الله السلومي (الطائف: مكتبة الصديق، 1995)، ص 473؛ ابن عذاري، ج 1، ص 23.



رجع من كان أجاب منهم لدين الله إلى الكفر، فأرى لكم، يا معشر المسلمين أن تتخذوا بها مدينة تكون عزًّا للإسلام إلى آخر الدهر"[13]. وبهذا، تكرّست الرغبة في الاستقرار النهائي في إفريقية، وصار للفتوحات بعدٌ استيطانيّ، لتتّجه المنطقة شيئًا فشيئًا نحو الانتماء إلى العالم الإسلامي.

أولًا: تثبيت الإدارة المركزية

اختار الفاتحون العرب موقع مدينة القيروان بناءً على المعايير نفسها التي اعتمدوها في اختطاط المدن في العراق، بحيث "لم يراعوا فيها إلّا الأهم عندهم، من مراعي الإبل، وما يصلح لها من الشجر والماء الـمِلْح"[14]. وجعلوها بعيدة عن قرطاجة؛ لأنهم أرادوا على الأرجح أن يديروا ظهرهم للتقاليد الرومانية المسيحية التي ترمز إليها هذه المدينة[15]، فصارت القيروان منذ ذلك التاريخ قاعدة نفوذ المسلمين في الطرف الغربيّ من العالم الإسلامي؛ أي بلاد المغرب والأندلس، واستمر ذلك زمنًا طويلًا.

ولئن كان تأسيس هذه المدينة قد دشن في البداية مرحلة الاستيطان، وتثبيت الإدارة الإسلامية على الصعيد المحلّي، فإنه لم يجرِ إدماج بلاد المغرب ضمن التنظيمات الإدارية للدولة الإسلامية دفعة واحدة[16]. لكنها أُرغمت على تحمّل أعباء جبائية ثقيلة وضغوطات عسكرية كبيرة ووقائع أليمة، قبل أن تعلن استقلالها عن دار الخلافة في المشرق من خلال ما سمي بثورة الأمازيغ العارمة 122هـ/ 740م.

من الناحية الإدارية، يمثل سقوط قرطاج في يد حسان بن النعمان سنة 80هـ/ 699م، حدثًا مفصليًّا؛ لأنّه يرمز إلى انهيار الحضارة الرومانية المسيحية، وانتهاء الهيمنة البيزنطية على إفريقية، وهجرة الأرستقراطيّين الروم نحو جزر الحوض الغربي من البحر الأبيض المتوسط وإسبانيا، ورحيل بقايا الجيش إلى قلاع البروقنصلية القديمة التي تشكل جزءًا من أراضي الجمهورية التونسية الحالية، إضافةً إلى شمال شرق الجزائر وقسنطينة غربًا، وسواحل ليبيا الغربية وخليج سرت شرقًا. وقد سقطت هذه القلاع تباعًا في يد حسان بن النعمان، وأفضى مقتل الكاهنة سنة 81هـ/ 700م إلى انضمام الفرسان الأمازيغ إلى الفاتحين وتحالفهم معهم، كما هي عادة أسلافهم من الفرسان النوميديّين الذين انضمّوا إلى القرطاجيّين والرومان من قبل. وكل هذا جعل من حسان بن النعمان الفاتح الحقيقي لإفريقية رغم الإخفاقات الأولى التي مُني بها في بداية عهده[17].

1. إنشاء ولاية إفريقية وفصلها عن ولاية مصر

تساءل جعيط عن تاريخ انتهاء عمليات الفتح الإسلامي في بلاد المغرب، وقيام ولاية إفريقية وتخلصها من وصاية ولاية مصر، ثمّ تساءل عن طبيعة علاقة هذه الولاية المستحدثة بالسلطة المركزية في دمشق، وأبرز الدور الذي اضطلع به في هذا الباب، مسلمة بن مخلد، والي مصر، بعد أن جمع له معاوية بن أبي سفيان مصر والمغرب سنة 47هـ/ 667م، ونالت إفريقية بذلك لقب مقاطعة، لكنّها لم تصبح وحدة إدارية مستقلة إلا في نهاية الولاية الأولى لعقبة بن نافع الفهري 55هـ/ 675م، ومع ذلك ظلت تابعة للفسطاط

13 ابن عذاري، ج 1، ص 19.

14 عبد الرحمن بن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، الكتاب الأول: المقدمة**، قرأه وعارضه بأصول المؤلّف وأعدّ معاجمه وفهارسه إبراهيم شبّوح وإحسان عباس، ج 2 (تونس: الدار العربية للكتاب، 2006)، ص 14-15.

15 جعيط، ص 19.

16 المرجع نفسه، ص 13.

17 المرجع نفسه، ص 33-34، 51-52.



رغم وضعها القانوني القائم[18]، حيث استمر ولاة مصر في ممارسة وصايتهم عليها حتى في حال تعيين واليها من جانب الخليفة. وخير مثال على هذا، حرص عبد العزيز بن مروان، والي مصر، على التدخل في شؤون حسان بن النعمان، والي إفريقية، من جانب الخليفة عبد الملك بن مروان (65-86هـ/ 685-705م)، وما جرى بينهما من صراع لما حلّ حسان بالفسطاط سنة 83هـ/ 702م في طريقه إلى المشرق، وأهدى إلى عبد العزيز قدرًا من الهدايا، إلا أنه لم يقنع بها، فاستولى على كل ما كان مع حسّان من سبي وخيول؛ ما اضطرّ هذا الأخير إلى إخفاء الذهب والحجارة الكريمة في قِرَب الماء ليخصّ الخليفة بها[19]. وبهذا التصرف أكد والي مصر أحقيّته في غنائم إفريقية، بينما عبّر حسّان عن رغبته في التعامل المباشر مع دار الخلافة في دمشق، باعتباره واليًا على ولاية مستقلّة[20].

ولما تولى موسى بن نصير أمر إفريقية، اجتهد في طاعة مولاه عبد العزيز بن مروان، فأُجهضت بذلك محاولة حسّان بن النعمان المتمثّلة في استقلال ولاية إفريقية عن ولاية مصر. وقد يفسر هذا بالصراع بين عبد العزيز بن مروان وأخيه عبد الملك بأنّ عبد العزيز عُيّن وليًّا للعهد من جانب أبيه مروان بن الحكم (64-65هـ/ 684-685م)، ولم يلبث أن دبّ الخلاف بين الأخوين بعد أن حاول الخليفة عبد الملك الحصول على تنازل من أخيه عن ولاية العهد، دون جدوى. وبقيت المشكلة قائمة إلى أن توفي عبد العزيز 86هـ/ 705م. ولما عيّن الخليفة عبد الملك ابنه عبد الله على ولاية مصر، عمل موسى بن نصير على إرسال الهدايا مباشرة إلى الخليفة، ليكرّس بشكل فعلي استقلال ولاية إفريقية. ومنذ ذلك التاريخ، تعاقب على هذه الولاية ولاة مستقلّون، اشتغل بعضهم في مصر، من أمثال بشر بن صفوان وحنظلة بن صفوان وعبد الرحمن بن حبيب وعبد الرحمن بن الأشعث ويزيد بن حاتم؛ ما يعني أن ولايتي مصر وإفريقية لهما الأهمية ذاتها في الهرم الإمبراطوري للخلفاء الأمويين[21].

2. الحدود الجغرافية لإفريقية في القرنين الأول والثاني للهجرة/ السابع والثامن للميلاد

أُطلق اسم "إفريقية" في القرنين الأول والثاني للهجرة/ السابع والثامن للميلاد على البلاد التونسية الحالية، واتسع معناه من الناحية الإدارية ليشمل البلاد الطرابلسية وبلاد نوميديا Numidie التي تضم الجزائر الحالية وأجزاءً من تونس وليبيا وجزءًا من أقصى شرق المغرب حتى وادي ملويّة. أما مفهوم بلاد المغرب فهو يشمل كل المساحة الغربية من برقة إلى طنجة، وقد يتماهى مع مفهوم إفريقية من الوجهة المؤسساتية، لا من الوجهة الجغرافية؛ وهذا يسوّغ استعمال المسلمين الأوائل للفظتي "إفريقية" و"المغرب" للتعبير عن مجموع البلاد الواقعة غرب وادي النيل[22].

أمّا من الناحية الإدارية، فشهد هذا المجال الشاسع عدة تقسيمات قبل الفتح الإسلامي وبعده؛ إذ قسمه البيزنطيون إلى سبعة أقاليم، وإن لم يتمكنوا من السيطرة على إقليم طنجة بأكمله، واقتصر نفوذهم على سبتة "سبتيم"، Septem، ثمّ اكتفوا في موريطانيا القيصرية Maurétanie Césarienne بشَرشَل Cherchell وبعض المواقع الساحلية، ليتركز نفوذهم أساسًا في نوميديا والبروقنصلية Numidie proconsulaire، والبيزانسان Byzacène "الساحل"، والشريط الساحلي الطرابلسي إلى حدود لبدة Leptis، بينما تشكلت النواة الأصلية لولاية إفريقية في العهد البيزنطي من البيزانسان "الساحل" والبلاد الطرابلسية وبرقة[23].

18 المرجع نفسه، ص 40، 42.

19 ابن عبد الحكم، ص 272؛ ابن عذاري، ج 1، ص 39.

20 جعيط، ص 34.

21 المرجع نفسه، ص 42-43، 47-49.

22 محمد القبلي [وآخرون]، **كرونولوجيا تاريخ المغرب من عصور ما قبل التاريخ إلى نهاية القرن العشرين** (الرباط: منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، 2012)، ص 19؛ جعيط، ص 51-52.

23 جعيط، ص 55-56.



وبعد أن استقلت ولاية إفريقية عن ولاية مصر مع موسى بن نصير (84-96هـ/ 703-715م)، اتسع فضاؤها ليشمل كل بلاد المغرب، بما فيها المغرب الأدنى والأوسط والأقصى[24]. ثم أُحدثَت ولاية المغرب الأقصى سنة 85هـ/ 704م، وعُينٍّ طارق بن زياد النفزيّ "واليًا على بلاد طنجة وما والاها من السوس الأدنى والأقصى"[25]. وفي سنة 94هـ/ 713م التحقت الأندلس بولاية إفريقية ليمتد مجال هذه الولاية من تخوم البلاد الطرابلسية إلى جبال البيريني Pyrénées، بمساحة لم تبلغها الهيمنة الرومانية ولا البيزنطية، غير أن هذا البناء الإداري الضخم لم يدم أكثر من ثلث قرن؛ إذ ما لبث أن تهاوى بسبب اندلاع ثورة الأمازيغ التي أفضت إلى انقسام بلاد المغرب إلى فسيفساء من الإمارات. ولما أسس إبراهيم بن الأغلب إمارة الأغالبة سنة 184هـ/ 800م، اضطر إلى الاكتفاء بإفريقية البيزنطية؛ أي بالجناح الشرقيّ من المقاطعة البيزنطية القديمة الذي يضم البلاد الطرابلسية وتونس ونوميديا[26].

ثانيًا: المؤسسات الإدارية في القرنين الأول والثاني للهجرة/ السابع والثامن للميلاد

اعتنى جعيط بتاريخ المؤسسات في هذه الفترة المبكرة من تاريخ بدايات الإسلام ببلاد المغرب من جوانب أربعة، هي: التنظيم العسكري، والإداري، والجبائي، والقضائي. نستعرض فيما يأتي هذه التنظيمات تباعًا، مع بيان خصوصيتها الإسلامية مقارنة بغيرها من التنظيمات السابقة لها.

1. التنظيم العسكري

تشكّل الجيش الإسلامي في إفريقية في البداية من عرب مصر، وكان جيشًا استيطانيًا؛ لأنّ العرب الذين شاركوا في عمليات الفتح لم تكن لديهم نية العودة، فكان كل الجنود وقادتهم من العرب؛ لأن مستقبل الحضور العربي كان متوقفًا عليهم، ثم انضم إليهم المولّدون الذين استولدهم العرب من الأعجميات في مرحلة أولى، قبل أن تلتحق بهم عناصر غير عربية من الموالي الأمازيغ والفرس في مرحلة لاحقة[27]، فقد انضم عدد كبير من الأمازيغ إلى جيش كل من عقبة بن نافع وأبي المهاجر دينار وحسّان بن النعمان، لاعتماد هؤلاء القادة على نظام الرهائن إمعانًا في طلب السبي وضمانًا لولاء المغلوبين[28]، حيث لم يقبل حسّان أمان الأمازيغ "إلا أن يعطوه من قبائلهم اثنَيْ عشر ألفًا يجاهدون مع العرب"[29]. واجتمع لموسى بن نصير من رهائن القبائل المغربية "ألف وسبعمائة نفر ممّن شكلوا نواة الجند الأمازيغي الذي وُضِعَ تحت إمرة طارق بن زياد النفزي بعد تعيينه سنة 85هـ/ 704م واليًا على بلاد طنجة وما والاها من السوس الأدنى والأقصى"[30].

---

24 المرجع نفسه، ص 57.

25 محمد القبلي [وآخرون]، **تاريخ المغرب: تحيين وتركيب** (الرباط: منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، 2012)، ص 149.

26 المرجع نفسه، ص 57-58.

27 المرجع نفسه، ص 69، 154-155.

28 تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن عمرو بن العاص اقترح على قبائل لواتة في صحارى طرابلس "أن يبيعوا من أحبّوا من أبنائهم" لما تيقّن من عجزهم عن أداء الجزية التي فرضها عليهم حين غزاهم، وقدرها ثلاثة عشر ألف دينار. ينظر: ابن عبد الحكم، ص 229؛ أحمد بن يحيى البلاذري، **فتوح البلدان** (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1988)، ص 229، 314.

29 ابن عذاري، ج 1، ص 38؛ ابن عبد الحكم، ص 271.

30 ابن عذاري، ج 1، ص 42؛ القبلي [وآخرون]، **تاريخ المغرب**، ص 149.



ولئن كان من الغريب حقًّا أن يسارع الأمازيغ إلى الانضمام إلى الجيش الذي استرقّهم، فقد عزا جعيط ذلك إلى رغبتهم في التحرّر من أداء الجزية والانجذاب نحو الغنائم؛ ما يفسّر إقدامهم على المشاركة في فتح الأندلس من جهة، ويبرز الدور الذي اضطلع به الجيش في عملية الأسلمة من جهة أخرى، خاصة أن الالتحاق بالجندية كان مشروطًا باعتناق الإسلام. ومن الملاحظ أنّ فتح بلاد المغرب، على الرغم من أنّه تطلّب زمنًا طويلًا، كما سبقت الإشارة، فإن المغاربة أسلموا بسرعة، مقارنة بالنبطيّين من أهل السواد في العراق والسريان في الشام والأقباط في مصر، ولم يشاركهم في اعتناق الإسلام سريعًا غير أهل خراسان والأتراك والتركمان. ومردّ ذلك إلى أن انتشار المسيحية قد اقتصر على مدن إفريقية والسهول الزراعية حيث ساد الاستقرار، بينما ظل أغلب الأمازيغ يذرعون الصحارى، ويعتمدون نمط عيش العرب، بعد أن حرمهم الرومان من ارتياد مسارح الشمال زمنًا طويلًا، فكانوا يترقبون فرصة الثأر من المحتلّ، إلى أن وجدوا في الإسلام فرصتهم المواتية. كما وجدوا في فكر الخوارج - بعد أن أسلموا وحسن إسلامهم - أحسن تعبير عن روحهم التمرّدية، فتبنّوا هذا الفكر، وأطّروا به ثورتهم التي نجمت عن شعورهم بالضيم من فرط تسلّط الولاة الأمويين[31]. والثابت أننا لم نعد نسمع بعد هذه الثورة عن التحاق الأمازيغ بالجيش العربي، وهذا ما عبّر عنه جعيط بقوله: "إن الجيش العربي قد لفظ ما فيه من بربرية"[32].

وممّا ينبغي التشديد عليه، في هذا الصدد، أنّ تحوّلاتٍ عرقية مهمّة قد طرأت على تركيبة الجيش العربي في إفريقية في العهد العباسي لمّا سرّح الولاة العباسيون عددًا كبيرًا من عناصر الجيش الأموي، واستقدموا الفيالق الشامية - الخراسانية، حيث وصل محمد بن الأشعث إلى القيروان سنة 133هـ/ 751م "في أربعين ألفًا، عليها ثمانية وعشرون قائدًا"[33]. وجاء مع يزيد بن حاتم ما بين خمسين وستّين ألف رجل من الشاميين والعراقيين والخراسانيين سنة 155هـ/ 772م[34]، وكان في هذه الجموع نسبة مهمة من عرب تميم الذين استقرّوا في خراسان، إلّا أنّ الأغلبية الساحقة منهم كانت من الخراسانيين، على اعتبار أن الفرس هم الدرع العسكريّة للعباسيين. وبهذا التحوّل العرقي الذي استأثر فيه العنصر الفارسيّ بالأولوية، تسرّب العنصر المشرقيّ غير العربي إلى إفريقية، واستقر الجنود الخراسانيون في القيروان وتونس وبلاد الزاب، وما فتئوا يتبوّؤون مكانة مهمة في الجيش والحياة العامة فيها، فتراجعت الهيمنة اليمنية، واختلّ التوازن العرقي للجيش الإسلامي في إفريقية، فقد أدى بعد هذه الولاية عن دار الخلافة في المشرق، وسوء الانضباط العسكري، واستشراء العداء بين الجنود العرب أنفسهم، إلى تنامي التمردات العسكرية أكثر فأكثر[35].

ولا نعرف التنظيم الذي خضع له الجيش الإسلامي في إفريقية، إلا أنه لم يختلف عمّا كان عليه الأمر في المشرق على ما يبدو؛ إذ نجد الوالي أو الأمير في قمة الهرم العسكري، يليه اثنان أو ثلاثة من القادة الذين قد يفوّضهم لقيادة المعارك عند الحاجة إلى ذلك، ثم قادة الوحدات المتحركة، فوحدات العشائر القبلية، وأخيرًا العرفاء. وكان القادة يُنتقَون من الأرستقراطية المحلية، أما الجنود فمن عرب إفريقية الأقوياء البنية في العهد الأموي، ثم صار قادة الجيش يُختارون من ضبّاط الوحدات الجديدة القادمة من المشرق في العهد العباسي[36]. ولا يستبعد أن يكون الجند قد قُسِموا إلى سبعة تجمّعات تسمّى أسباعًا كما هو الشأن في الكوفة، أو إلى أخماس كما هو الشأن في البصرة[37].

---

31 جعيط، ص 99-100، 178.

32 المرجع نفسه، ص 72-73، 97، 103.

33 ابن عذاري، ج 1، ص 72؛ محمد بن يوسف الكندي، **الولاة وكتاب القضاة**، تحقيق رفن كَست (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، 1908)، ص 109.

34 محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك المعروف بتاريخ الطبري**، ج 4 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، ص 506؛ ابن عذاري، ج 1، ص 79؛ جعيط، ص 70.

35 جعيط، ص 71، 139، 155.

36 المرجع نفسه، ص 81، 139-140.

37 هشام جعيط، **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، ط 4، ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000)، ص 48.



وعلى الرغم من التغييرات التي عرفتها القيادات العسكرية في الفترة العباسية، فإن تنظيم الجيش قد قام على أساس قبَلي، كما أشار إلى ذلك أحمد بن إسحاق اليعقوبي في وصفه الحاميات العسكرية في العهد الأغلبي حين أشار إلى أنّ القيروان فيها "أخلاط من قريش ومن سائر بطون العرب من مضر وربيعة وقحطان، وبها أصناف من العجم من أهل خراسان ممّن وردها مع عمال بني هاشم من الجند، وبها عجم من عجم البلد البربر والروم وأشباه ذلك"[38]. وقال في معرض حديثه عن مجانة: "وأهلها قوم يقال لهم السناجرة، يقال إنّ أوّلهم من سنجار من ديار ربيعة، وهم جند للسلطان، وبها أصناف من العجم من البربر وغيرهم"[39]. وقد هيمنت بعض العائلات على قيادة الجيش، واحتكرتها فتراتٍ طويلةً، كما هي حال الفهريّين في العهد الأموي، والتميميّين في العهد العباسي[40].

أمّا فيما يتعلق بانتشار وحدات الجيش وتمركزها في المقاطعات، فيحسن التذكير بأنّ البيزنطيين قد أبقوا على التحصينات الدفاعية التي أنشأها الرومان في بعض المناطق الحدودية من إمبراطوريتهم، وهي معروفة باسم "الليمس" Limes، وقد قسّموا إفريقية إلى أربع مناطق عسكرية، هي: البيزانسان، والبلاد الطرابلسية، ونوميديا، وموريطانيا، وجعلوا على رأس كل منها دوقًا Duc يحيط به جهاز بيروقراطيّ مهمّ، ويساعده عدد من الضباط. وقد حافظ المسلمون على المقاطعات البيزنطية في إفريقية، وعززوها بما يسميه جعيط بـ "المدن" (المخيّمات التي تمثل القيروان أحسن نموذج لها، وهي مدن دفاعية مقتبسة من النمط العربي - المشرقي)، وأقاموا الرباطات على الساحل لتفادي الهجمات البحرية[41].

اطلع جعيط على المعلومات الواردة في كل من **البيان المغرب** لابن عذاري و**البلدان** لليعقوبي، ووضع قائمة للمناطق العسكرية العربية في إفريقية ومراكز قيادتها، وخلص إلى أن هذه المراكز تعكس في الواقع ما كان عليه الوضع في العهد الأغلبي، إلّا أنه يمكن إسقاطها على المراحل السابقة له.

الجدول (1)
المناطق العسكرية العربية في إفريقية

اسم المنطقة العسكرية	مركزها	الدوائر التابعة لها
تونس	تونس	جزيرة شريك، وقليبية، وباجة، وطبرقة.
القيروان	القيروان	قمودة، وقستيلية (وقاعدتها توزر)، وقفصة، وقابس، ونفزاوة.
طرابلس	طرابلس	فزان (وقاعدتها جرمة)، وزويلة.
الزاب	طُبْنَة	ميلة، وبغايا، ونقاوس، ومكّارة، وبلّزمة، وسطيف[42].

المصدر: من إعداد الباحث.

ونتيجة لهذا التنظيم الإداري الجديد، صار للزاب أهمية قصوى، وأصبح قاعدة متقدمة للدفاع عن سهول إفريقية ومنطلقًا للزحف نحو الغرب، بينما اضطلعت تونس بالدور الذي كان لقرطاج، وشكلت القيروان قاعدة جيوش إفريقية دون منازع، واستمرت على ذلك إلى حين اندلاع ثورة الخوارج العارمة. ثم ما فتئت تونس تنافس القيروان في مرحلة أولى، بعد أن غدت نقطة انطلاق للتمرّدات

38 أحمد بن إسحاق اليعقوبي، **البلدان**، تحقيق محمد أمين ضنّاوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، ص 187.

39 اليعقوبي، ص 188؛ جعيط، **الفتنة: جدلية الدين**، ص 51.

40 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 82.

41 المرجع نفسه.

42 المرجع نفسه، ص 86-87.



العسكرية، ليتحوّل مركز الثقل من جديد نحو الزاب في مرحلة ثانية، بعد أن استفاد ولاته من بني الأغلب من المنافسة القائمة بين القيروان وتونس، إلى أن تمكن إبراهيم بن الأغلب من فرض شخصيته على مجموع البلاد الإفريقية في الربع الأخير من القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد. وما قيل عن الزاب يقال كذلك عن طرابلس التي اضطلع قادتها العسكريون بمهمة التصدي للخوارج، وكل الحركات المتمرّدة لجند الشمال[43].

وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن تونس تعدّ إنشاءً عربيًّا بحتًا؛ إذ يعود الفضل في تأسيسها إلى حسّان بن النعمان حوالى سنة 82هـ/ 701م، وهو الذي حفر القناة التي ربطت ميناءها بالبحر قصد حمايتها من كل هجوم مفاجئ. فهي إحدى القيروانين - على حد تعبير أبي جعفر المنصور[44] - ووريثة قرطاج، وقد أصبحت في العهد الأموي مقرًّا للحضريّين الأفارقة والتجار والملّاكين العقاريين البيزنطيين والعرب والأقباط، وصارت في العهد العباسي مركزًا عسكريًّا من الطراز الأول[45]. وقد أنشأ فيها حسان بن النعمان دارًا لصناعة السفن. ولضمان نجاح هذا المشروع، استقدم، بأمر من الخليفة الوليد بن عبد الملك (86-96هـ/ 705-715م) ألف قبطي مع أهاليهم، فأنزل أغلبهم في رادس، وفرّق الباقي في مراسي إفريقية[46]. وقد تمكّنت إفريقية بفضل هذه الدار من تملّك أسطولٍ أسهم في ازدهارها التجاري، وفرض هيمنتها البحرية على الحوض الغربي من البحر الأبيض المتوسط الذي تحوّل ابتداءً من هذا التاريخ إلى بحيرة إسلامية[47].

أ. ديوان الجند

يتولى ديوان الجند إحصاء عدد المقاتلين وتحيين قوائمهم وتوزيع أجورهم[48]. وقد اعتمد المسلمون في أرزاق الجند على نظام المكافأة المعروف باسم العطاء منذ أن أحدث الخليفة عمر بن الخطاب ديوان العطاء في مُحرَّم 20هـ الموافق كانون الثاني/ يناير 641م[49]، فكانت رواتب الجند في إفريقية تُدفَع إليهم بطريقة منتظمة تقريبًا في العهد الأموي، كما كانت عليه الحال في المشرق، وهي منح نقدية يجري توزيعها على المقاتلين على نحو دوري، وربما عُمِّمت على العرب كافةً على غرار ما كان عليه الأمر في مصر، وكان الأطفال أيضًا يحصلون على المؤن[50]. ثم ارتبطت الأجرة بالخدمة العسكرية الفعلية في العهد العباسي، بعد أن أعاد يزيد بن حاتم تنظيم الجيش في إفريقية. ويمكن حصر معدل أرزاق الجند في ألف درهم بالنسبة إلى الفارس وخمسمئة درهم بالنسبة إلى الراجل؛ إذ يراوح العطاء في

43 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 84، 86، 104.

44 كان أبو جعفر المنصور إذا قدم عليه رسول صاحب المغرب يقول: "ما فعلت إحدى القيروانين"، يعني تونس تعظيمًا لها. ينظر: الرقيق القيرواني، **تاريخ إفريقية والمغرب**، تحقيق محمد زينهم محمد عزب (طرابلس: دار الفرجاني للنشر والتوزيع، 1994)، ص 106؛ ابن الأبّار محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي، **الحلة السيراء**، تحقيق حسين مؤنس (القاهرة: دار المعارف، 1985)، ص 77؛ محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحميري، **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق إحسان عباس، ط 2 (بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، 1980)، ص 143.

45 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 165.

46 القيرواني، ص 50؛ جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 148؛ أبو عبيد عبد الله البكري، **المسالك والممالك**، تحقيق أدريان فان ليوفن وأندري فيري، ج 2 (تونس: الدار العربية للكتاب؛ المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، بيت الحكمة، 1992)، ص 695؛ عبد الله بن محمد بن أحمد التجاني، **رحلة التجاني** (ليبيا/ تونس: الدار العربية للكتاب، 1981)، ص 6.

47 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 140، 149.

48 المرجع نفسه، ص 91.

49 هشام جعيط، **الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية** (الكويت: مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، 1986)، ص 82-83؛ جعيط، **الفتنة: جدلية الدين**، ص 49؛ يوليوس فلهوزن، **تاريخ الدولة العربية: من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مراجعة حسين مؤنس (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009)، ص 229، 287-289، 352-354.

50 وممّا يدل على ذلك قول ابن عبد الحكم: "قال ابن عفير في حديثه عن ابن لهيعة [...] أخذتم عطاءكم وأرزاقكم وعطاء عيالاتكم ونوائبكم". ينظر: ابن عبد الحكم، ص 146؛ جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 77.



العراق بين 200 و1200 درهم في السنة، ويتقاضى أغلب المقاتلين بين 500 و1000 درهم. أمّا في مصر، التي كانت تعتمد قاعدة نقدية ذهبية، فكان الرجل يتقاضى فيها 200 دينار (ما بين 2800 و3000 درهم). ولمّا انتدب عبد الله بن إبراهيم بن الأغلب الأمازيغ لقمع ثورة الجند في طرابلس سنة 196هـ/ 812م، كان يعطي الفارس أربعة دراهم في اليوم والراجل درهمين، وهو ما يعادل 1460 درهمًا سنويًّا للفارس و730 درهمًا للراجل. ولا يُستبعَد أن يكون صرف أجور الجند قد جرى بشكل سنويّ كذلك، كما جرى العمل به في المشرق. وقد خلص جعيط إلى أن راتب الفارس في إفريقية في القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد، كان يراوح بين 1000 و1200 درهم، وأجر الراجل بين 500 و600 درهم، مع الأخذ في الاعتبار المنح الظرفية. وفضلًا عن الرواتب التي تقاضاها الجنود من ديوان العطاء، تولّت دار الرزق مَهمّة توزيع الحبوب على المقاتلين وعائلاتهم، وهي مُنشأة ثانوية إلى حد ما، كان لها مقر خاص في القيروان، كما هو الشأن في الكوفة والبصرة[51].

أما توزيع هذه الأرزاق، فتولّاه العرفاء[52] وقادة وحدات التعبئة في ديوان الجند. وقد بلغ عدد العرفاء سبعة في العهد الأموي[53]، وكانوا يتولون توزيع مئة ألف درهم[54]. وذهب جعيط إلى أنّنا "لا نعثر في المصادر بشكل صريح على ذكر العرفاء في إفريقية"[55]. إلّا أنّ هذه الكلمة وردت في كتاب **البيان المغرب** في معرض الحديث عن استعمال عبيد الله المهدي الفاطمي عرفاء كتامة في الفتك بأعيان برقة سنة 301هـ/ 914م[56]، واستُعملَت في الأندلس أيضًا في الفترة نفسها تقريبًا، حيث كان للحكم المستنصر الأموي "ألف فرس مرتبطة بباب قصره على جانب النهر، عليها عشرة من العرفاء، تحت يد كل عريف مائة فرس"[57]. وإلى جانب العرفاء، كان يشرف على عملية التوزيع في المشرق قادة تجمعات الأسباع والأخماس العسكرية الذين كانت تعيّنهم الدولة[58].

فكيف كان نظام المكافأة على الجندية في الأرض في إفريقية؟ يظهر من الدراسات التي تناولت الأندلس أن العرب اعتمدوا نظام الجند، فقد كان الجنود الغزاة "يتقاسمون قسمًا كبيرًا من الأراضي ويستقرّون فيها، فكان العرب يحصلون على الأراضي المنبسطة، بينما "استوطن البربر - دون استثناء تقريبًا - المناطق الجبلية المنتشرة في سائر شبه جزيرة إيبيريا"[59]. لكنّ المصادر لا تحدّد لنا الوضع القانوني لهذه الأراضي الموزّعة على الجند، ومدى ارتباط الاستفادة منها بالخدمة العسكرية[60].

---

51 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 77، 79، 90-91، 139.

52 قال ابن منظور: "العُرَفاء جمع عريف وهو القيّم بأمور القبيلة أو الجماعة من الناس يلي أمورهم ويتعرف الأمير منه أحوالهم، فعيل بمعنى فاعل، والعرافة عمله"، ينظر: محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ج 9، ط 3 (بيروت: دار صادر، 1993)، ص 238. وكان الخليفة عمر بن الخطاب أوّل من عمل بنظام العُرفاء لما دوّن الدواوين. ولما وجّه معاوية بن أبي سفيان عاصم بن أبي هاشم بن عتبة إلى المدينة لتوزيع العطاء، أراد أن يعطي لكل رجل عطاءه في يده؛ بعد أن كان عرفاء القبائل هم الذين يتولون ذلك، فقد كان لكل قبيلة عريف يأخذ أعطيتهم ويدفعها إليهم، فلا يغيبون غائبًا. فأراد عاصم استثناء الغائب والميت، فكرهَ الناس ذلك، لما كانوا يصيبون من حظ الموتى والغُيَّب، فغضبوا من عاصم وامتنعوا عن قبض العطاء. ينظر: مصعب بن عبد الله بن مصعب الزبيري، **نسب قريش**، تحقيق إيفاريست ليفي بروفنسال، ط 3 (القاهرة: دار المعارف، 1982)، ص 154؛ جعيط، **الفتنة: جدلية الدين**، ص 51.

53 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 139.

54 جعيط، **الفتنة: جدلية الدين**، ص 51.

55 المرجع نفسه، ص 80.

56 ابن عذاري، ج 1، ص 170.

57 المرجع نفسه، ج 2، ص 79.

58 جعيط، **الفتنة: جدلية الدين**، ص 51.

59 إيفاريست ليفي بروفنسال، **تاريخ إسبانيا الإسلامية من الفتح إلى سقوط الخلافة القرطبية (711-1031م)**، ترجمة عبد الرؤوف البمبي وإبراهيم المنوفي وعبد الظاهر عبد الله، مراجعة صلاح فضل، ط 3 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000)، ص 66، 86؛ جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 74.

60 المرجع نفسه، ص 75.



ب. الشرطة والحرس

يتولى جهاز الشرطة الحفاظ على النظام العامّ، وهو أقرب إلى الأمير من الجيش، ومن مهمّاته حمايته، شأنه في ذلك شأن الحرس. ويتكون من الأعوان والعسس، وهم صنف من الرقباء. وكان يرأسه شخص مهمّ في الهرم الإداري يُسمّى صاحب الشرطة، وقد يحتل هذا الشخص المرتبة الثانية بعد الوالي، وقد يرتقي أحيانًا ليصير واليًا[61].

تقدّم المصادر هذا الجهاز بوصفه قوّة أمن لا غير، وقد كان في منشئه جهازًا تنفيذيًّا، تتمثل مهمّته الأمنية في اكتشاف الجريمة وتنفيذ الحكم بعد صدوره[62]. وقد اقتصر وجوده على العاصمة وضواحيها القريبة؛ إذ نجهل كل شيء عن هياكله الجهوية، بل إننا لا نعرف إن وُجِدَت فعلًا. أمّا الحرس فكان له دور أقل مقارنةً بالشرطة، رغم التشابه الكبير بينهما وتداخل مهمّاتهما، حيث كان حرس الشرف يسهر على أمن الوالي، ويصاحبه في تنقلاته ويحيط به في الجامع، ويتكفل بإبراز هيبة السلطة[63]. ويدين حرس إفريقية بوجوده لموسى بن نصير الذي جعل من الأمازيغ البُتر حرسه الشخصي، واتّبعه في ذلك يزيد بن أبي مسلم الذي وشم على اليد اليمنى لحرسه اسمه وفي يساره كلمة "حرسيّ"، "كما تصنع ملوك الروم بحرسها"[64]، فأجّج بتصرفه أحاسيس الشعوبية ومشاعر الحقد لديهم، فقتلوه في مُصلّاه[65]. وقد عمل بشر بن صفوان على التخلص من هذا الجهاز، واتّخذ حرسه من مواليه المخلصين، وهذا نستشفّه ممّا ذكره محمد بن الأثير في معرض حديثه عن تعيين الخليفة الرشيد رَوْحَ بن حاتم بعد موت أخيه يزيد بن حاتم سنة 171هـ/ 787م؛ إذ قال له: "ولّيتك مكانه لتحفظ صنائعه ومواليه"[66].

2. التنظيم الإداري

أقام العرب مؤسسات إدارية في إفريقية قبل استكمال الفتح، ومثّلت الإدارة العربية أداة لتثبيت النفوذ وتكريس الهيمنة[67]. ويرجع الفضل في ذلك إلى حسان بن النعمان، وهو أول من "دون الدواوين"[68] في بلاد المغرب. وعلى الرغم من أن هذه الإدارة هي تنظيم جهوي تابع للحكم المركزي، فإنّها تبدو مركزية بالنظر إلى المجال الشاسع الذي كانت تسوسه[69].

ولا تختلف الإدارة التي أقامها العرب في إفريقية عن نظيرتها في باقي الولايات الإسلامية الأخرى، وقد تكوّنت في مجملها من ثلاثة دواوين رئيسة؛ هي: ديوان الجند، وديوان الخراج، وديوان الرسائل[70]. وكان لهذه الدواوين عدة أجهزة إدارية؛ مثل: دار الضرب، ودار الرزق، وبيت المال، وديوان الصدقات والأعشار[71]، وديوان الطراز[72]. ولم تذكر المصادر أي شيء عن المكوس والنفقات

61 المرجع نفسه، ص 87.
62 المرجع نفسه؛ هوبكنز، ص 241.
63 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 88.
64 ابن عذاري، ج 1، ص 48.
65 المرجع نفسه؛ علي بن محمد بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، تحقيق محمد يوسف الدقاق، ج 5 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، ص 146؛ فلهوزن، ص 313.
66 ابن الأثير، ج 5، ص 282؛ هوبكنز، ص 68.
67 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 140.
68 ابن عبد الحكم، ص 271.
69 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 89.
70 المرجع نفسه، ص 141.
71 عبد الله بن محمد المالكي، **رياض النفوس**، تحقيق بشير البكوش ومحمد العروسي المطوي، ج 1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983)، ص 57.
72 عُثر على قماش خُصص لمروان بن محمد، صُنع في ديوان "طراز إفريقية". ينظر: جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 90.



والمستغل والخاتم التي ثبت وجودها بالمشرق في العهد العباسي الأول. ورجّح جعيط أن تكون هذه الأجهزة موجودة في إفريقية في عهد المهلّبيّين، وخاصة في ولاية يزيد بن حاتم الذي سعى إلى تأكيد سلطة الوالي وهيمنته، وظهر بمظهر الأمير شبه المستقل[73].

والثابت أن العرب قد استعملوا في البداية بعض الأجهزة الإدارية البيزنطية، ووظفوا بعض صغار الموظفين من الروم والأفارقة وأهل الذمة. أمّا كبار الموظفين، فقد رحلوا عن البلاد. وقد سادت اللغة اللاتينية بدلًا من اليونانية في ديوان الخراج لأسباب تاريخية معروفة، وبعد التقدم الذي حصل في عملية تعريب الإدارة حوالى سنة 100هـ/ 719م، جرى توظيف العرب في الدواوين شيئًا فشيئًا، وتداولوا الوظائف مع الموالي المعرّبين[74]، إلى أن صارت العربية لغة حضارة عالمية يشترك فيها كل المسلمين، وابتلعت لغات أهم الأمم النصرانية التي خضعت للمسلمين في آسيا وإفريقية[75]. والجدير بالذكر أنّ بدايات الإسلام في المغرب قد تميزت بعدم وجود كتّاب، ويُعَدُّ أبو الحسن عبد الله بن مالك المالكي، كاتب إدريس الثاني، أوّل من وصل إلينا اسمه منهم في بلاد المغرب[76]. وجاء في **طبقات** أبي العرب أنه عُرض على أبي زكرياء يحيى بن سليمان الخرّاز الحُفري (ت. 237هـ/ 851م) أن يتولّى إدارة "ديوان إفريقية" لمعرفته بالحساب وعلم الفرائض[77]. أمّا بنو الأغلب فالظاهر أنهم استعملوا الكاتب في أواخر دولتهم، حيث كتب لهم شخص اسمه أبو اليسر البغدادي[78].

أ. الوالي أو الأمير

يعد الوالي أو الأمير هو المشرف على الأجهزة الإدارية والعسكرية بجميع أشكالها، والممسك بزمام كل عناصر السيادة، فهو ممثّل الخليفة، وإمام الصلاة والقائد الروحي للمسلمين في منطقة ولايته، والمسؤول عن نشر الدعوة ومقاومة المبتدعين والغلاة والمتطرفين، وهو رئيس الإدارة، وقائد الجيش، والمسؤول عن استتباب الأمن، ورئيس القضاء الردعي والجنائي، وهو الذي يتولى تعيين الموظفين في الوظائف العمومية، ويراقب المكاتب أو الدواوين، وبذلك فهو الأساس الذي بُنِيَ وَفْقه التنظيم الإداري الإسلامي بأكمله. ويُعيَّن الوالي بأمرٍ من الخليفة بوساطة سجلٍّ يحمله المعنيّ بالأمر إلى القيروان إن قدم من الشرق، أو يُتوصَّل به عن طريق البريد إن كان مقيمًا في إفريقية، وما إن يحصل الوالي على السجل حتى يُحيًّا بلقب الأمير[79].

استعمل ابن عذاري لفظ العامل وهو يتحدث عن تعيين معاوية بن حُدَيْج الكندي على ولاية مصر من جانب معاوية بن أبي سفيان سنة 47هـ/ 667م[80]. وقد يقتصر معنى كلمة عامل على المُكلَّف بالشؤون المالية، وقد يتّسع ليشمل معنى الوالي كذلك[81]، ويعرف بأسماء أخرى مثل: مشرف، وخازن على المال الذهبيّ، وخازن على الطعام، وصاحب المدينة[82]، ووالي الخراج، وصاحب الخراج، وله تحت

73 المرجع نفسه، ص 89؛ ابن الأثير، ج 5، ص 282.

74 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 103؛ فلهوزن، ص 283.

75 فلهوزن، ص 527-528.

76 ينظر: علي بن أبي زرع، **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، تحقيق عبد الوهاب بن منصور (الرباط: دار المنصور للطباعة والنشر، 1973)، ص 27.

77 أبو العرب، ص 90-91؛ جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 104.

78 هوبكنز، ص 48-49.

79 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 59، 61-64، 137.

80 ابن عذاري، ج 1، ص 18.

81 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 111.

82 هوبكنز، ص 108.



إشرافه عمال مختصّون في الجباية. وكان العامل يمثّل الوالي على جميع المستويات في مناطق أخرى من العالم الإسلامي، وخاصة على مستوى القيادة العسكرية[83].

أقام والي إفريقية بالقيروان في دار الإمارة، وهي مركز الحكومة والإدارة، وقد كشفت الحفريات عن موقعها في المكان الملاصق للمسجد الجامع من الجهة الجنوبية الشرقية، فكان ذلك يسمح للأمير بدخول المسجد مباشرةً. وكان يحيط بها حرس خاص من البتر النُّصَيْرِيّين، تظهر عليهم بعض مظاهر الأبّهة، إلّا أنها ليست كأبَّهة قادة المعسكرات الرومانية؛ لأننا ما زلنا في فترة تغلب عليها بساطة العرب[84].

وكان الوالي يتنقل في موكب، ويحيط به حرسه الشخصي أو حرس الشرف، ويستقبل الوافدين عليه جالسًا على سرير، مثل الخليفة نفسه، وعندما يريد أن يُشرِّف أحدًا يجلسه بجانبه[85]. وقد مارس والي إفريقية المهمّات نفسها التي كانت لنظيره في المدينة أو الكوفة، ولم تكن له خصوصية محلّية في صلاحياته العسكرية والإدارية[86].

ومن جهة أخرى، كانت للوالي اليد العليا على كل ما يتصل بالجباية، فهو يضبط قيمة الضريبة، ويجمعها ويأمر بصرفها؛ أي إنّه يمتلك اختصاصات مهمّة في الجانب المالي[87]. وذكر ابن عذاري أن حنظلة بن صفوان الكلبي، والي الخليفة هشام بن عبد الملك (105-125هـ/ 724-743م) على إفريقية، كان يتصرف في مال بيت المال كما يشاء، لكن ذلك كان بحضور القاضي والعدول[88]. وأخبرنا صاحب كتاب **الأغاني** أبو الفرج الأصفهاني أن يزيد بن حاتم المهلّبي، والي أبي جعفر المنصور (137-158هـ/ 754-775م) على مصر ثم إفريقية، قد أمر خازنه، لمّا كان واليًا على مصر، أن يعطي للشاعر أبي عبد الله محمّد بن مسلم المعروف بابن المولى، حين مدحه، كل ما تحويه الخزينة عندئذٍ، وقدره عشرون ألف دينار[89]. وتؤكد هذه الرواية ما كان يتمتع به الوالي من سلطة مطلقة في صرف مدّخرات بيت المال، وقد كرّس المهلّبيّون هذا التوجه، فكانوا أشبه بالأمراء المستقلّين، وحذا حذوهم في ذلك الأغالبة[90].

وخلافًا لما جرى العمل به في مصر من التمييز بين والي الحرب أو الصلاة، ووالي الخراج، مع رفعة جدّ واضحة للسلطة العسكرية على حساب السلطة المدنية، فإن إفريقية لم تعرف هذه الثنائية، ولم يجرِ الفصل فيها بين هاتين الوظيفتين[91]. وأشار يوليوس فلهوزن Julius Wellhausen إلى أن تعيين عامل خراج مستقلّ في ولاية من الولايات، لم يكن مرحّبًا به في جميع الأحوال من واليها؛ "لأن عمله عند ذلك كان يصبح مقصورًا على أن يمسك البقرة من قرونها حتى تسكن، على حين يحلبها شخص آخر"[92].

ونظرًا إلى بعد المسافة بين إفريقية ودار الخلافة في المشرق، فإن مساندة العشيرة لم تكن تعني الكثير بالنسبة إلى والي إفريقية؛ لذلك ارتبطت مكانته ونفوذه بقدرته على تكوين شبكة من الموالي المخلصين، ولعل هذا ما يفسر اختيار بعض الولاة من بين الموالي في العهد

---

83 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 64، 114.

84 المرجع نفسه، ص 60، 137-138.

85 المرجع نفسه، ص 60؛ بشأن آداب استقبال القادم والقيام له وتعظيمه، ينظر: عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن بن باز، **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، جمع وإشراف محمد بن سعد الشويعر، ج 4 (الرياض: دار القاسم للنشر، 2006)، ص 394-395.

86 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 59.

87 المرجع نفسه، ص 64، 114.

88 ابن عذاري، ج 1، ص 60؛ جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 100.

89 أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، ج 6 (بيروت: دار صادر، 1994)، ص 326.

90 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 101.

91 المرجع نفسه، ص 62، 137.

92 فلهوزن، ص 27.



الأموي؛ أي من صنف اجتماعي متدنٍّ، ومنهم أبو المهاجر دينار وموسى بن نصير ومحمد بن يزيد القرشي. وتولى على إفريقية بعض كبار أشراف العرب؛ كالفهريين والمهلّبيين ومحمد بن الأشعث وهرثمة بن أعين إضافةً إلى الأغالبة. ولم يكن لأصل هؤلاء أي دور في تحديد ما كان لهم من سلطةٍ وجاهٍ، ولم يصل عربي من أصل إفريقيّ إلى رتبة والٍ إلا نادرًا، كما هي الحال مع إسماعيل بن أبي المهاجر[93].

وقد شدّد جعيط على ما كانت عليه سلطة الوالي من بساطة في العهد الأموي، وما آلت إليه من تعقيد وبيروقراطية في العهد العباسي، وعزا ذلك إلى بروز دور الوزير، والأهمية التي صارت للوزارة في القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد. وأشار إلى ما تمتع به الولاة من استقلالية في العهد الأموي، حيث كان من الصعب مراقبتهم في أمور الجباية، فكانت الولاية بمنزلة دولة محلّية. أمّا في العهد العباسي، فأُنيطت بديوان الخراج في العاصمة اختصاصات جهوية؛ ما أفضى إلى فرض رقابة أكبر على الدخل في الشام ومصر وإفريقية، وصار لزامًا على الوالي أن يرسل حسابات مدققة إلى العاصمة[94].

ولمّا كان خلفاء بني أمية "يستحبّون طَرائف المغرب، ويبعثون فيها إلى عامل إفريقية"[95]، فقد اضطر بعض الولاة إلى التعسف وسوء السيرة لإرضائهم، خاصة أن كثرة الغنائم كانت "المقياس الذي يُقاس به اجتهاد القائد في قيادته"[96]. ومع هذا، عمد بعض الخلفاء إلى تفعيل نظام المحاسبة، وكبحوا جماح الولاة بالإقالة والنقل ومصادرة الثروة والتنكيل، وأشرفوا على ذلك بأنفسهم أو أوكلوه إلى بعض ولاتهم[97]. ومن الأمثلة الدالة على ذلك أنّ سليمان بن عبد الملك استدعى موسى بن نصير للقدوم إليه في المشرق، وطالبه بدفع ثلاثمئة ألف دينار، ولما عجز عن ذلك، أمر بتعذيبه إلى أن مات مهانًا، "وقيل إنّ موسى افْتُدي من سليمان بألف ألف دينار"[98]. ولقي محمد بن يزيد القرشي، أحد موالي موسى بن نصير ووالي سليمان بن عبد الملك (96-99هـ/ 715-718م) على إفريقية، المصير نفسه على يد يزيد بن أبي مسلم؛ إذ "جَلَده جَلدًا وجيعًا، فاستسقاه فسقاه رمادًا [...] وبنى له في السجن بيتًا ضيّقًا، فجعله فيه، وكساه جبّة صوف غليظة، وطبع عليها بخاتم من رصاص"[99]. ثمّ جرى التنكيل بآل موسى بن نصير من جانب بِشر بن صَفوان في عهد يزيد بن عبد الملك (101-105هـ/ 720-724م)[100]، وألقى عبيد بن عبد الرحمن السُلَميّ القبض على "عُمّال بِشر وأصحابه؛ فحبسهم وأغرمهم وعذّب بعضهم" في عهد هشام بن عبد الملك[101].

ب. ضرب النقود

اختلفت الآراء حول ضرب النقود باسم الولاة في بلاد المغرب، قياسًا على ما جرى به العمل في المشرق، ومردّ ذلك إلى أنّ العملة تعدّ من أهم شارات المُلك، فلا تُضرب إلّا بأسماء الخلفاء والسلاطين، ومن في مقامهم ممّن لهم شرعية الحكم. وقد ذهب عبد العزيز الدوري إلى أن الوالي في العراق كان يضرب العملة الفضية باسمه[102]، بينما شدّد حسن حسني عبد الوهاب على

93 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 67، 138.

94 المرجع نفسه، ص 107؛ فلهوزن، ص 31.

95 ابن عذاري، ج 1، ص 52.

96 عبد الوهاب بن منصور، **قبائل المغرب**، ج 1 (الرباط: المطبعة الملكية، 1968)، ص 111.

97 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 107.

98 ابن عذاري، ج 1، ص 46.

99 ابن عبد الحكم، ص 288.

100 ابن عذاري، ج 1، ص 49.

101 المرجع نفسه، ج 1، ص 50؛ جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 68.

102 عبد العزيز الدوري، **تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري**، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995)، ص 234.



أنّ الدنانير الذهبية والدراهم الفضية كانت تُضرب باسم الخليفة في إفريقية، وأن الولاة اقتصروا على ضرب العملة النحاسية أو "الفلوس" بأسمائهم، وقد يذهبون إلى حد رسم صورهم عليها[103]. وناقش جعيط رأي كل من الدوري وعبد الوهاب، وخلص إلى أنّ الوالي في العراق ضرب باسمه العملتين الفضية والذهبية معًا، وأن الوالي في إفريقية ضرب الدينار ونصف الدينار وثلث الدينار، وضرب الدراهم أيضًا بتوجيه من الحكومة المركزية، لكنّه لم يسجل عليها اسمه إلّا بصفة استثنائية، وذلك في القرنين الأوّل والثاني للهجرة، قبل أن تعرف هذه العملية تغييرات مهمّة في العهد الأغلبي[104]. أمّا الأندلس التي كانت تابعة لإفريقية من الناحية الإدارية مدة طويلة من الزمن، كما سبقت الإشارة، فلم تظهر فيها أسماء الولاة على العملة في عصر الولاة (95-138هـ/ 714-755م)، حيث عُثِر على دينار يزنُ 4.29 غرامات، ضُرِبَ في عهد الوالي الحرّ بن عبد الرحمن الثقفي، يحمل في مركزه عبارة "محمّد رسول الله"، و"ضُرِبَ هذا الدينار بالأندلس سنة ثمانٍ وتسعين [717م]"، ودنانير أخرى على الشاكلة نفسها ضُرِبَت على التوالي في الأعوام 102هـ/ 720م و104هـ/ 722م و105هـ/ 723م[105].

وممّا ينبغي تسجيله في هذا الصدد، أنّ الفاتحين العرب استعملوا دور الضرب البيزنطية في ضرب العملة في إفريقية، وسكّوا نقودًا على النمط البيزنطي مدة تربو على ربع قرن، قبل أن تستقل العملة الإسلامية بذاتها وتتحرّر من التأثيرات البيزنطية. فقد احتفظ حسّان بن النعمان بدار ضرب النقود بقرطاجة لمّا دخلها سنة 80هـ/ 699م[106]. وقلّد موسى بن نصير، الذي خلفه على ولاية إفريقية، المسكوكات البيزنطية تقليدًا كاملًا، كما تشهد بذلك النماذج الكثيرة من دنانير الذهب وفلوس النحاس التي ضُربت في دار سكة القيروان أواخر القرن الأول للهجرة[107]. أمّا عبد الرحمن بن حبيب الفهري، فضرب في القيروان نقودًا على غرار النقود الأموية، لمّا أعلن استقلاله بإفريقية في العهد العباسي (127-137هـ/ 745-754م)، واستمر الولاة بعده في ضرب الدراهم الفضية والفلوس النحاسية باسمهم في إفريقية في العهد العباسي[108]. وقد عثر على دراهم كثيرة في قرية ستيكبون Steckbon بسويسرا، ضُربت في القيروان في عهد المهالبة، منها ما هو باسم يزيد بن حاتم سنة 170هـ/ 786م، ونصر بن حبيب المهلَّبي سنة 172هـ/ 788م، والفضل بن رَوْح بن حاتم[109].

وقد تولت واسط ضرب كل أنواع العملات الذهبية والفضية بشكل مركزي في عهد هشام بن عبد الملك، ووجّهتها إلى المقاطعات كلّها. ويمتلك حسن حسني عبد الوهاب مجموعة من الدنانير التي تحمل عبارة "مضروبة بإفريقية"، إلا أنها سُكَّت في الواقع في دار سكة واسط، وهي تختلف عن الدنانير التي ضُربت قبلها في إفريقية[110].

103 وصف حسن حسني عبد الوهاب فلسًا ضُرب في تلمسان عليه صورة افترض أنها لموسى بن نصير. ينظر: حسن حسني عبد الوهاب، **ورقات عن الحضارة بإفريقية التونسية** (تونس: مكتبة المنار، 1965)، ص 406.

104 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 65.

105 سالم بن عبد الله الخلف، **نظم حكم الأمويين ورسومهم في الأندلس**، ج 1 (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 2003)، ص 398.

106 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 90.

107 عبد الوهاب، ص 400-404.

108 المرجع نفسه، ص 424-426.

109 المرجع نفسه، ص 427.

110 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 66.



أمّا الإشراف على دار السكة، فلا نعلم من كان يتولاه في هذه الفترة المبكرة من بدايات الإسلام في المغرب؛ أهو صاحب الخراج أم صاحب بيت المال أم الوالي؟[111] وذهب عبد الوهاب إلى القول إنّه كان لدار السكّة ناظر خاص يعمل تحت إشراف الوالي، وعَمَلة ماهرون يُعرَف كلّ منهم باسم السكّاك. وكان ناظر دار السكّة في العهد الأغلبي يُنتقى من موالي بني الأغلب من الفتيان الصقالبة[112].

ولا ينفصل تعريب العملة عن تعريب الدواوين عامّة في عهد عبد الملك بن مروان؛ إذ اتُّخذت الخطوات الأولى لهذه العملية على المستوى المركزي سنة 72هـ/ 691م. وبعد اكتساب شيء من التجربة، نُفِّذ الإصلاح النهائي للدينار سنة 77هـ/ 696م، وللدرهم سنة 78هـ/ 697م[113]. واكتمل التعريب في عهد الوليد بن عبد الملك (86-96هـ/ 705-715م) حين صارت اللغةُ العربية لغةَ الإدارة في أرجاء الإمبراطورية الإسلامية كلّها[114].

ولقيت عملية التعريب في إفريقية تشجيعًا من الوالي إسماعيل بن أبي المهاجر، واستمر الأمر على ذلك طوال الثلث الأول من القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد[115]، ومرّ تعريب العملة بأربع مراحل؛ فكانت الدنانير في المرحلة الأولى تجمع بين الحرفَين اللاتيني والعربي، وتحتوي على كلمات مسيحية، ورموز بيزنطية؛ مثل: صورة الإمبراطور، وجزء من الصليب، وصيغ دينية إسلامية، مثل الشهادة الإسلامية باللغة اللاتينية. ثم حُذِفت بعض الرموز البيزنطية في المرحلة الثانية، أمّا في المرحلة الثالثة، فظهرت الكتابة العربية في الوسط، مع المحافظة على الكتابة اللاتينية على الأطراف، وبدأت المرحلة الرابعة في 100هـ/ 719م واستمرت ثلاثين سنة، وفيها ضُربت الدنانير باللغة العربية على نحو كامل[116]، وتحررت عملية سكّ النقود من التبعية لبيزنطة ومن سلطة الكتّاب الأعاجم، وأمسك العرب بزمام أهم القطاعات الحيوية في الميدان الاقتصادي.

ج. الإدارة الجهوية

تعتبر الكُورَة الوحدة الإدارية الأساسية في التنظيم الإداري الجهوي في بدايات الإسلام في المغرب، فقد أشار عبيد الله بن خرداذبة إلى كورة تونس[117]، واستعمل اليعقوبي كلمة "عمل" في معرض حديثه عن تيجس التابعة لباغايا[118]، وتحدث ابن عذاري عن الكُوَر في معرض حديثه عن إفريقية والأندلس[119]. لكنّنا لا نعرف علاقة هذه المقاطعات الإدارية بالتقسيمات الأكبر؛ مثل الأعمال، على سبيل المثال، ولا علاقة هذا النظام الإداري الجهوي بالنظام العسكري.

وقد استخلص جورج مارسي Georges Marçais من دراسته لليعقوبي، تقسيمًا ينطبق على العهد الأغلبي، وافترض وجود منطقتين إداريتين مختلفتين في القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد: منطقة شرقية تشمل البروقنصلية والبيزانسان، أي شمال تونس الحالية وجنوبها، يشرف عليها عمّال، ومنطقة غربية تشمل الزاب ونوميديا القديمة، وهي منطقة حدودية يشرف عليها ولاة[120]. وانتقد جعيط

---

111 ابن عذاري، ج 1، ص 60.

112 عبد الوهاب، ص 410-411، 429.

113 الدوري، ص 234، 236؛ جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 106.

114 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 105.

115 المرجع نفسه، ص 106، 143.

116 عبد الوهاب، ص 400-406؛ جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 105، 143.

117 عبيد الله بن عبد الله بن خرداذبة، **المسالك والممالك** (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ص 114.

118 اليعقوبي، ص 190.

119 ابن عذاري، ج 2، ص 33-34.

120 Georges Marçais, "La berbérie au IXe siècle d'après el-ya'qubi," *Revue Africaine* (1941), pp. 53-54.



هذا الرأي، مشدّدًا على أن باغايا وسطيف كان عليهما عمّال وليس ولاة[121]، وأوضح أنّ الإدارة البيزنطية قسّمت إفريقية إلى ستّ دوائر كبرى على رأسها برازيداس Praesides، وهذه الدوائر، التي كانت بمنزلة عمالات، هي البروكنصلار، والبيزانسان "مزاق"[122]، وطرابلس، ونوميديا، وموريطانية الأولى "الطنجيّة"، وموريطانية الثانية "القيصرية". وقد حافظ المسلمون على التقسيمات القديمة مثل طرابلس ونوميديا والسوس الأدنى والسوس الأقصى، ولم يقسّموا إفريقية إلى قسمين شمالي وجنوبي، إلّا أنهم فتّتوا جميع هذه الأعمال إلى كُوَر، واعتمدوا على هذا النظام أكثر من اعتمادهم على التقسيمات الجهوية الكبيرة التي قد تستجيب للمتطلبات العسكرية أكثر من استجابتها للمتطلبات الجبائية والإدارية، وذلك لأنّ الكورة اعتبرت في واقع الأمر تقسيمًا جبائيًّا في مصر وفي غيرها من الولايات، وغالبًا ما تستمدّ الكُوَر تسميتها من المدينة المركزية، ومثل هذا نجده في إيران في الفترة الإسلامية نفسها، وهو موروث عن الساسانيين. لكن خلافًا لكُوَر إفريقية، فإننا لا نعلم إلّا القليل عن كُوَر المغرب الأقصى[123].

وقد كانت إفريقية مقسّمة إلى خمس جهات إدارية كبيرة في أواخر القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد؛ وهي: القيروان، والزاب، وطرابلس، والسوس الأدنى، والسوس الأقصى، إضافةً إلى الأندلس التي ظلّت تابعة للقيروان منذ فتحها (92هـ/ 711م-93هـ/ 712م) إلى حين تأسيس الدولة الأموية فيها على يد عبد الرحمن بن معاوية سنة 138هـ/ 755م[124].

د. ديوان البريد

يشرف ديوان البريد على المراسلات الرسمية، ويتولى إرسال الرسائل داخل الولاية بين الأمير والعمّال والقادة، أو بينه وبين دار الخلافة، وقد ورثه المسلمون عن الساسانيّين، واستنسخه الحفصيون من المشرق[125]. وكان هذا الديوان بمنزلة وكالة للاستعلامات، يقيم صاحبه في عاصمة الولاية، ويتقمص بشكل فعلي وظيفة المسؤول عن المخابرات؛ لأنه عين الخليفة على الجهات[126]. وكان من مهمّاته تقويم سياسة الوالي، حيث كتب صاحب البريد وأحد قادة الجيش في إفريقية إلى الخليفة هارون الرشيد "يعلمانه بضعف رَوْح بن حاتم وكبره، وأنهما لا يأمنان موته عن قريب"[127]. فجرى استبداله، وهذا يدلّ على أن صاحب البريد كان يعيّنه الخليفة وليس الوالي، ولعله من المسؤولين القلائل الذين كانوا يتمتعون بهذه السلطة إلى جانب بعض القادة العسكريين وقاضي القضاة، أما باقي الموظفين فكان الوالي يعينهم ويعزلهم كما يشاء[128].

وقد عيّن الخليفة هارون الرشيد، يحيى بن زياد على ديوان بريد إفريقية قبيل قيام دولة الأغالبة، وهو الذي كتب إليه يخبره بالأحداث التي انتهت بتأسيس هذه الدولة[129]. وفي العهد الأغلبي استُعمل الحمام الزاجل في حمل الرسائل، واستعملت النيران أيضًا

121 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 109-110.

122 قال المالكي: "و'مزّاق' هذا فحص إفريقية، وإنما سمّي بذلك لتمزّق السحاب عنده". ينظر: المالكي، **رياض النفوس**، ج 1، ص 156.

123 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 110، 114، 117-118.

124 المرجع نفسه، 112، 116-117، 197.

125 روبار برنشفيك، **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13 إلى نهاية القرن 15م**، ترجمة حمادي الساحلي، ج 2 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988)، ص 65.

126 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 101، 140؛ هوبكنز، ص 59.

127 ابن عذاري، ج 1، ص 85.

128 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 102.

129 أحمد بن عبد الوهاب النويري، **تاريخ الغرب الإسلامي في العصر الوسيط (إفريقية والمغرب، الأندلس، صقلية وأقريطش) من كتاب نهاية الأرب في فنون الأدب**، تحقيق مصطفى أبو ضيف أحمد (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1985)، ص 252؛ هوبكنز، ص 59.



في عملية الإخبار بين الحصون والمحارس في عهد الأمير الأغلبي إبراهيم بن أحمد "حتى كانت النار توقد في ساحل سبتة للنذير بالعدوّ فيتصل إيقادها بالإسكندرية في الليلة الواحدة"[130].

3. التنظيم الجبائي

قام النظام الجبائي في إفريقية في القرنين الأوّل والثاني للهجرة على فرض الخراج على الأرض تبعًا للوضعية القانونية التي آلت إليها بعد الفتح، وعلى جباية أموال الزكاة والجزية. ولأن إفريقية شكّلت وعاءً جبائيًا مهمًّا، فقد أقام الفاتحون فيها أجهزة إدارية لضبط خراجها على غرار ما جرى به العمل في باقي الولايات الإسلامية.

ويتقاطع ديوان الخراج مع ديوان الجند لارتباطهما معًا بعمليّتي الفتح والاستيطان، فقد كان العرب يأخذون الضرائب من أهل الذمة والمغلوبين ويوزّعونها على الجند الفاتحين. والملاحظ أنه لم يحدث تغيير مهمّ على هذين الجهازين في عهدَي معاوية بن أبي سفيان وعبد الملك بن مروان، إلّا ما كان من بعض الأمور الطفيفة؛ لأن الهدفَ من التنظيم الإمبراطوري الإسلامي المحافظةُ على قوة الجيش، وتأهيله للجهاد، ومنعه من الذوبان في البلاد المفتوحة[131].

وقد عُرِف المشرف على ديوان الخراج في إفريقية باسم صاحب ديوان إفريقية في زمن الولاة العباسيين[132]، وعُرِف في العصر الأغلبي باسم صاحب ديوان الخراج[133]، وصار يعرف في عهد الفاطميين باسم صاحب ديوان المغرب[134]. ولم يكن لدى الأدارسة موظف مختص في الشؤون المالية، والظاهر أنهم أوكلوا ذلك إلى الكتّاب أو الوزراء، وعُرِف من تولّى ذلك عند الرستميين باسم صاحب بيت المال[135].

تتكون الموارد المالية في الإسلام من زكاة الماشية، وزكاة عروض التجارة والذهب والفضة، وزكاة المعادن والركاز، وزكاة الزرع والثمار التي تُعرف بالعشر. وقد طُبّق نظام الخراج في مختلف الولايات الإسلامية[136]. وكان ديوان الخراج يتولّى جمع ضريبة الأرض والجزية أو ضريبة الرؤوس، والضريبة الجمركية من التجّار غير المسلمين وغنائم الحرب وأموال من لا وارث له ولم يترك وصية، إضافةً إلى الصدقات والأعشار والرزق[137].

ويعد ديوان الخراج أهمّ جهاز في الإدارة الإسلامية؛ لأنه يجمع الأموال بصفة مستمرة، ويضمن تدفّق الواردات إلى بيت المال، خلافًا لما تميّزت به الغنائم من طابع مؤقت لارتباطها بالعمليات العسكرية. ويكتنف غموضٌ كبير النظام الجبائي في إفريقية، ولعل هذا ما يفسّر الجدل الذي طبع آراء المؤرخين بشأنه[138].

130 عبد الرحمن بن خلدون، **تاريخ ابن خلدون المسمّى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس خليل شحادة، مراجعة سهيل زكّار، ج 4، ط 2 (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1988)، ص 259؛ هوبكنز، ص 59.

131 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 91.

132 هوبكنز، ص 104.

133 ابن عذاري، ج 1، ص 136؛ ابن الأثير، ج 6، ص 115.

134 محمد بن حوقل الموصلي، **صورة الأرض** (بيروت: دار صادر، 1983)، ص 96.

135 هوبكنز، ص 104 .

136 فلهوزن، ص 283.

137 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 100؛ هوبكنز، ص 61.

138 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 91.



وإذا كان ديوانا الجند والرسائل معرّبين في الأصل، فإنّ تعريب ديوان الخراج قد تأخر لارتباطه بأهل الذمة وضرب العملة. حيث جرى تعريبه في العراق سنة 78هـ/ 697م، وفي سورية سنة 81هـ/ 700م، وفي مصر سنة 87هـ/ 706م. أمّا في إفريقية فلا نعلم شيئًا عن تاريخ تعريب هذا الديوان، ويمكن معرفة ذلك من خلال قياسه على تعريب العملة كما رأينا من قبل[139].

وتجدر الإشارة إلى أنه في فترة ولاية عمرو بن العاص، وقبل سنة 23هـ/ 644م، "لم يكن يدخل برقة يومئذ جابي خراج، إنّما كانوا يبعثون بالجزية إذا جاء وقتها"[140]. ولم يكن التمييز بين الصلح والعنوة في هذه الفترة؛ لأنّ المسلمين كانوا يفرضون مبلغًا إجماليًّا جزيةً على الكفّار المنهزمين، تاركين لأهل الذمة الاتفاق فيما بينهم على النسبة التي يتعيّن على كل فرد دفعها[141].

وقد أجمعت مختلف الروايات على أن حسّان بن النعمان هو أول من فرض الخراج "على عجم إفريقية وعلى من أقام معهم على النصرانية من البربر، وعامتهم من البرانس إلّا قليلًا من البتر"[142]. ويذكر المالكي أن هذا الوالي عيّن حنش بن عبد الله الصنعاني على "صدقات الناس والسعي عليهم"[143]، وذلك في سنة 74هـ/ 693م، فكان حنش - على حدّ تعبير عبد الله بن الفرضي - "أوّل من ولّي عشور إفريقية في الإسلام"[144]. وقال أبو العرب إن عمر بن عبد العزيز عيّن يحيى بن سعيد بن قيس الأنصاري (توفي حوالى 143هـ/ 760م) عاملًا "على الصدقة خاصّة"[145]. ومنذ ذلك الوقت عُدَّ أمر تحصيل الزكاة وتوزيعها من مهمّات الدولة في إفريقية[146].

والواقع أن تعميم توظيف الخراج على عجم إفريقية، وعلى البربر المُتَرَوْمِنين، قد تطلّب مدة من الزمن، ولم يتبلور إلّا سنة 100هـ/ 719م، أو قبل ذلك بقليل، لكن يبقى ما جرى في المناطق الغربية من إفريقية، باستثناء السوس الأدنى (طنجة)، غامضًا إلى حدود ولاية عبد الرحمن بن حبيب[147].

وإذا كان الفاتحون قد فرضوا الخراج على الأراضي، فإن الوضعية القانونية للأرض تبقى ملتبسة؛ إذ لا نملك وثائق أرشيفية في هذا الشأن، مثلما هي الحال في فرنسا الكارولنجية في العصر الوسيط الأعلى على سبيل المثال، ومن هنا تبدو صعوبة تدقيق الوضع الجبائي المتعلق بالأرض، ومعه الوضعان المالي والاقتصادي في العهدين الأموي والعباسي معًا؛ لذا بقيت تصوّراتنا غامضة بالنسبة إلى المشرق والمغرب على حدّ سواء. وقد خلص جعيط إلى أن إفريقية خضعت في الأساس للضريبة العقارية؛ أي الخراج. وإن كانت المعلومات التي لدينا غامضة ومرتبكة مقارنةً بالمعلومات المتعلّقة بالعراق والشام وإيران في القرنين الأوّلين للهجرة[148].

وعلى الرغم من التشابه بين ما كان عليه الوضع في الأندلس وإفريقية، فإنّ هذه الأخيرة كانت تعرف نظامًا مختلفًا؛ إذ خضعت الأرض فيها للتقسيم الثلاثي: أرض العنوة، وأرض الصلح، والأراضي التي أسلم عليها أهلها. وحسب تصنيف الفقهاء، فإن أكثر أراضي

139 المرجع نفسه، ص 105.
140 ابن عبد الحكم، ص 230.
141 هوبكنز، ص 67، 94.
142 ابن عبد الحكم، ص 271.
143 المالكي، ج 1، ص 57.
144 عبد الله بن محمد بن الفرضي، **تاريخ علماء الأندلس**، تحقيق إبراهيم الأبياري، ج 1، ط 2 (القاهرة: دار الكتاب ابن عبد الحكم؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989)، ص 231.
145 "يقال إنه فضلت له فضلة من الصدقة، فلم يجد لمن يعطيها، فاشترى خادمة سوداء فأعتقها وأعطاها أربعين كبشًا". ينظر: محمد بن أحمد أبو العرب، **طبقات علماء إفريقية**، تحقيق محمد بن شنب (الجزائر: كلية الآداب، 1915)، ص 36.
146 هوبكنز، ص 64-65.
147 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 100.
148 المرجع نفسه، ص 93-94.



إفريقية قد فُتح عنوة، فصارت بذلك ملكًا مشاعًا للفاتحين. ونعلم أن الدولة الإسلامية أعادت توزيع أملاك الإمبراطور والأرستقراطية العليا البيزنطية على عناصر من الأرستقراطية العربية تحت تسمية "القطائع"، وأنها منحت بعض الأراضي إلى القبائل الأمازيغية التي أسلمت، وتُرك بعضها الآخر في أيدي أصحابها القدامى من روم وأفارقة وأمازيغ. وأخضعت القطائع التي منحتها للمستفيدين لزكاة الزرع والثمار، واستُخلصت زكاة الماشية من المناطق التي ساد فيها النشاط الرعوي، وفرضت على الأراضي الصلحية إتاوة جُمْليّة لا نعرف مقدارها[149].

استبعد حسين مؤنس أن يكون الفاتحون عملوا في إفريقية بكل ما كان معمولًا به في ديوان الخراج في المشرق الإسلامي؛ لأن المغرب لم يكن يشبه غيره من الولايات الإسلامية حتّى يطبّق فيه العرب أنظمتهم في الإدارة والمال، بل كان فريدًا في نظامه، خاصة أنّ أرضه "ليست أرض زروع يقدّر على محصولها خراج مقدّر، بل أغلب [أرضه] مراع وقفار لا تغلّ شيئًا مذكورًا ولا يقدّر عليها شيء ثابت"[150]. وخلص مؤنس إلى أن الأراضي التي كانت في يد الروم قد فُتحت عنوة، وأن الأراضي التي كانت في يد الأمازيغ فُتحت صلحًا؛ ما أفضى إلى اختفاء العنصر الرومي اللاتيني شيئًا فشيئًا من البلاد، وأَخْذ الأمازيغ بأسباب الحضارة الإسلامية والتعلق بلغة العرب ودينهم[151]. في المقابل، شدّد محمد الطالبي على أنّ العرب فرضوا الخراج على الأرض في بلاد المغرب أسوة بباقي الولايات الإسلامية الأخرى[152].

وإلى جانب ارتباط خراج الأرض في البلاد المفتوحة بالكيفية التي فُتحت بها الأرض، فإن لمفهومي الغنيمة والفيء أهميةً بالغةً في هذا الباب، وذلك لأن ما أُخذ عنوة يُعدُّ غنيمة، تُسلَّم أربعة أخماسها إلى المقاتلة، والخمس الباقي يُسلَّم إلى الله ورسوله؛ أي إلى الخليفة[153]. فقد عدَّ رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - أموال بني النضير فيئًا، ووزّعها على المعوزين من المهاجرين[154]. وعدَّ الخليفة عمر بن الخطّاب أيضًا أرض العراق فيئًا يحقّ للدولة التصرف فيه بحسب مشيئتها لمصلحة الجميع[155]. وأمر الخليفة عمر بن عبد العزيز، كذلك، السمح بن مالك، واليَه على الأندلس "بأن يخمّس أرضها، ويخرج منها ما كان عنوة، خُمسًا لله [...] ويقرّ القرى في أيدي غُنّامها"[156].

والواقع أن ثمة تداخلًا بين الغنيمة والفيء من حيث دلالة اللفظ؛ لأن كلمة "فيء" تدلّ على معنى أعمّ هو "الغنيمة"، وإن كانت في الأصل بمنزلة هبة من الله لم يكن من اللازم أن يحصل عليها المسلمون بعد قتال[157]. وجاء في **كتاب الخراج** ليحيى بن آدم حول معنى الغنيمة والفيء ما يلي: "سمعنا أنّ الغنيمة ما غلب عليه المسلمون بالقتال حتى يأخذوه عنوة، وأنّ الفيء ما صولحوا عليه، يقول من الجزية والخراج [...] وأمّا ما هرب أهله وتركوه من غير قتال [...] فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يضعه حيث يرى [...] فأمّا الغنيمة ففيها الخمس لله - عز وجلّ - وهي مردود من الله - عز وجلّ - على الذين سمّى الله ﴿لِلرَّسُولِ ولِذِي القُرْبى واليَتامى والمَساكِينِ وابْنِ السَّبِيلِ﴾، لا يوضع في غيرهم، وذلك إلى الإمام يضعه فيمن حضره منهم، بعد أن يجتهد رأيه ويتحرّى العدل"[158]. وقد عرّف فلهوزن الغنيمة بأنها أموال منقولة وأسرى، يقتسمها المحاربون فيما بينهم بعد أخذ الخمس لبيت المال. أمّا الفيء فهو ما يُغنم بوساطة الخراج من الأرض التي تُركت لمالكيها القدماء ولم تُقسّم، ولا ينال مالكوها الحقيقيون سوى غلّتها بحسب قانون الحرب. وإن

149 المرجع نفسه، ص 76، 93، 147؛ هوبكنز، ص 75.

150 حسين مؤنس، **فتح العرب للمغرب** (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، [د. ت.])، ص 274.

151 المرجع نفسه.

152 Mohamed Talbi, "Rapports de l'Ifriqiya et de l'orient au XIIIe siècle," *Cahiers de Tunisie*, vol. 7 (1959), pp. 301-302.

153 جعيط، **الكوفة: نشأة المدينة**، ص 84.

154 علي بن إبراهيم بن أحمد الحلبي، **إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون**، ج 2، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006)، ص 252.

155 جعيط، **الكوفة: نشأة المدينة**، ص 85؛ فلهوزن، ص 28.

156 مجهول، **أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها رحمهم الله والحروب الواقعة بها بينهم**، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط 2 (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989)، ص 31.

157 جعيط، **الكوفة: نشأة المدينة**، ص 84.

158 يحيى بن آدم القرشي، **كتاب الخراج**، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط 2 (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، 1964)، ص 18.



الغنيمة كانت نهبًا مستمرًّا، وإن بعض قادة الفتح كانوا يرفضون عروض الصلح، ويفضّلون فتح العنوة؛ لأنّ فيه غنيمة أكبر[159]. غير أنّ هذا يمثل الاستثناء لا القاعدة، ولا يسوّغ القول إن الغنيمة كانت نهبًا مستمرًّا؛ لعدم وجود دليل تاريخي.

وحدّد القرآن الكريم أصحاب الحقّ في الفيء في سورة الحشر[160]، ثمّ حدّد نصيب أصحاب الحقّ في الفيء في سورة الأنفال[161]. ويظهر من هذه الآيات أنه ليس هناك فرق بين الغنيمة والفيء من حيث الدلالة، فالأرض التي تُؤخذ عنوة، يأخذ الإمام منها الخمس، ليكون فيئًا، وتُقسّم الأخماس الأربعة الباقية على المقاتلين، أو يقفها كلّها على جميع المسلمين، مثلما فعل عمر بن الخطاب بأرض السواد في العراق، كما سبقت الإشارة. ولكل من هذين الاحتمالين دليلٌ في القرآن؛ فآيات سورة الحشر تجعل الفيء لمستحقين بعينهم، وآية سورة الأنفال تجعل خمس الغنيمة لأصحاب الفيء أيضًا. وأمّا الأرض التي هرب أهلها وتركوها بغير قتال، فللإمام أن يضعها حيث يرى كما فعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في فيء بني النضير[162].

ويرجع الفضل إلى ابن عبد الحكم في تزويدنا بمعلومات حول تقسيم أوّل غنائم الفاتحين في بلاد المغرب حين ذكر أنّ معاوية بن حديج نفل الناس بعد غزاته على إفريقية سنة 34هـ/ 654م "النصف بعد الخمس"[163]. وأورد أبو العرب الرواية نفسها مع إسناد مختلف بعض الشيء وأشار إلى أنّ ابن حديج نفل الناس الثلث بدلًا من النصف[164]. وبعد التحاق الأمازيغ بالجيش الإسلامي، ومشاركتهم بفعالية في عمليات الفتح، صاروا يطالبون بالمساواة مع العرب في توزيع الغنائم والعطاء، ويظهر هذا من التظلّم الذي قام به جماعة من أعيانهم لدى الخليفة هشام بن عبد الملك[165]، حين دخلوا على سعيد بن الوليد الكلبي، المعروف بالأبرش، كاتب الخليفة هشام ووزيره، وقالوا له: "أبلغ أمير المؤمنين أنّ أميرنا يغزو بنا وبجنده، فإذا غنمنا نفَّلهم ويقول: هذا أخلص لجهادنا؛ وإذا حاصرنا مدينة قدَّمنا وأخَّرهم، ويقول هذا ازدياد في الأجر، ومثلُنا كفى إخوانه [...] فأحببنا أن نعلم أعن رأي أمير المؤمنين هذا أم لا؟"[166].

أمّا فيما يخص الجباية، فقد فُرضت على الرؤوس في الحواضر، وظلّت القبائل التي حافظت على عقيدتها المسيحية تدفع الجزية التي كانت "تعني كل أصناف الجباية، بما في ذلك الخراج [...] وهي من ميراث الفرس والرومان"[167]. وقد بلغ مقدار جزية اليهود في فاس في عهد إدريس الثاني ثلاثين ألف دينار في كل سنة[168].

---

159 فلهوزن، ص 3-4، 30.

160 في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلاَ رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (6) مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (7) لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ (8) وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (9) وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (الحشر: 6-10).

161 قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الأنفال: 41).

162 فلهوزن، ص 30.

163 ابن عبد الحكم، ص 360.

164 أبو العرب، ص 16؛ هوبكنز، ص 71.

165 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 73.

166 ابن الأثير، ج 2، ص 465-466.

167 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 92؛ جعيط، **الفتنة: جدلية الدين**، ص 47.

168 ابن أبي زرع، ص 46؛ هوبكنز، ص 69.



وكانت جبايات الأمصار تُرسل إلى خلفاء بني أمية مع وفد من أعيان المناطق المفتوحة وأجنادها، "فلا يدخل بيت المال من الجباية دينار ودرهم، حتّى يحلف الوفد [...] إنها فضل أعطيات أهل البلد من المقاتلة والذرّية بعد أن أخذ كل ذي حقّ حقه"[169]. ويُذكر أن اثنين من أعضاء وفد إفريقية الذي حمل الجباية في عهد سليمان بن عبد الملك رفضا أن يحلفا، ويتعلّق الأمر بإسماعيل بن أبي المهاجر والسمح بن مالك الخولاني، وكان ذلك سببًا في إعجاب عمر بن عبد العزيز بهما، وتوليته إسماعيل على إفريقية والسمح على الأندلس[170]. وممّا يؤيد تحرّي عمر بن عبد العزيز في انتقاء ولاته، ما ذكره الطبري عن وفد أرسله الجرّاح بن عبد الله، والي خراسان، مع الجباية، فامتنع رجل من الموالي - يُعرف بأبي الصيداء واسمه صالح بن طريف - من تأييد شرعية الجباية، وقال لعمر بن عبد العزيز: "يا أمير المؤمنين، عشرون ألفًا من الموالي يَغزون بلا عطاء ولا رزق، ومثلهم قد أسلموا من أهل الذمّة يُؤخذون بالخراج، وأميرنا عصبيّ جافٍ يقوم على منبرنا، فيقول: أتيتكم حفيًّا، وأنا اليوم عصبيّ! والله لرجلٌ من قومي أحبّ إليّ من مئة من غيرهم"[171]. والظاهر أنّ هذا الحرص على معرفة مصادر الجباية وحِلِّيتها قد ارتبط بعهد الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز، كما تؤكّد ذلك الروايتان المذكورتان.

وأما ما جرى استخلاصه بموجب خمس الركاز، فلم تصل إلينا معلومات عنه على الرغم من أن استخراج المعادن عرف تطوّرًا ملحوظًا في إفريقية في عهد الولاة، بعدما أُهمل في العهدين الروماني والبيزنطي، حيث استُخرج الحديد والفضة والرصاص والمرتك في مجّانة بحسب اليعقوبي[172]، وهو ما أكّده مارسي بالاعتماد على المعطيات الأثرية[173]، وكان التأثير المشرقي الثري بالتقاليد الصناعية والحرفية واضحًا، فقد ازدهر هذا القطاع في إفريقية[174].

ومهما يكن من أمر الخراج وجباية الأموال في إفريقية، فإن هذه الولاية شكّلت وعاءً جبائيًّا مهمًّا في العهد الإسلامي كما كان عليه الأمر في العهد الروماني. وعلى سبيل المثال، نشير إلى ما أرسلته إلى بيت مال العباسيين في عهد الخليفة هارون الرشيد، بحسب ما جاء في قائمة أموال الجباية الواردة من الأقاليم التي أعدها أبو الوزير عمر بن مطرَّف الكاتب، لمّا تولى ديوان الخراج للمهدي، وهو وليٌّ للعهد، ورفعها إلى يحيى بن خالد البرمكي، فقد بلغ مقدار جباية البلاد الإفريقية ما يلي[175]:

الجدول (2)

جباية إفريقية إلى الدولة العباسية في عهد هارون الرشيد

المنطقة	نوع الجباية	مقدارها
بَرْقَة	الجباية	ألف ألف درهم
إفريقية	الجباية	ثلاثة عشر ألف ألف درهم
إفريقية	البسط	مئة وعشرون بساطًا[176]

المصدر: المرجع نفسه.

169 مجهول، **أخبار مجموعة**، ص 30-31.

170 المرجع نفسه، ص 31.

171 محمد بن جرير الطبري، **صحيح وضعيف تاريخ الطبري**، تحقيق محمد بن طاهر البرزنجي، مراجعة محمد صبحي حسن حلاق، ج 9 (دمشق/ بيروت: دار ابن كثير، 2007)، ص 501.

172 اليعقوبي، ص 188.

173 George Marçais, *La berbérie musulmane et l'orient au moyen age* (Paris: Aubier, 1946), p. 79.

174 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 148.

175 مجهول، **أخبار مجموعة**، ص 30.

176 محمد بن عبدوس الجهشياري، **كتاب الوزراء والكتاب**، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1938)، ص 287.



بلغ مجموع ما كان يُجبى من المال العين في عهد الخليفة الرشيد على جملة التقدير: "خمسة آلاف ألف دينار، قيمتها حساب اثنين وعشرين درهمًا بدينار: مائة ألف ألف، وخمسة وعشرون ألف ألف، وخمس مائة، واثنان وثلاثون ألف درهم". ومن الوَرِق: "أربع مائة ألف ألف، وأربعة آلاف ألف، وسبعمائة ألف، وثمانية آلاف درهم"[177]. ولاحظ جعيط أنّ ما كان يُجبى في إفريقية، وقدره 13 مليون درهم و120 بساطًا، يفوق مقدار ما كان يُجبى في أرمينيا وهمذان ودستباء معًا، وأصفهان وجرجان. وكان القسط الأكبر من الضرائب المحصَّلة يُخصص لدفع أجور العرب المستقرّين في البلاد المفتوحة والعساكر، بينما يُخصص قسط آخر للنفقات الإدارية، ويُبعث ما تبقى إلى عاصمة الإمبراطورية[178].

وكان من المفروض أن تكتفي القبائل التي أسلمت وحسن إسلامها، بتأدية الزكاة الواجبة على جميع المسلمين، إلا أن الولاة الأمويين عمدوا إلى سياسة مالية جائرة، وفرضوا التخميس على الأمازيغ كما لو كانوا غير مسلمين. وتعني هذه العبارة أخذ الخمس من النفوس، إلا أنّه يصعب تحديد مدى تطبيقها[179]. وقال هوبكنز إنها تدخل في باب الغنيمة، حيث كان من المألوف أن يأخذ القائد المنتصر خمس المنهزمين[180]، وذلك أنّه لما ولّي عمر بن عبد الله الـمُراديّ على طنجة وما والاها من جانب عبد الله بن الحبحاب، والي إفريقية، "أساء السيرة وتعدّى في الصدقات والعُشر، وأراد تخميس البربر، وزعم أنهم فَيء المسلمين؛ وهذا ما لم يرتكبه عامل قبله؛ وإنّما كان الولاة يُخمّسون من لم يُجِبْ للإسلام"[181]. وقد عقّب ابن عذاري على هذا بقوله: "فكان فعله الذميم هذا سببًا لنقض البلاد ووقوع الفتن العظيمة المؤدية إلى كثير القتل في العباد"[182]. ويشير ابن عذاري هنا إلى ثورة الأمازيغ التي أفضت إلى استقلال أجزاء كبيرة من بلاد المغرب عن دار الخلافة في المشرق؛ إذ لم يمضِ عليها سوى ثلاث عشرة سنة حتّى رفض عبد الرحمن بن حبيب الامتثال لأوامر الخليفة المنصور العباسي في إرسال العبيد من إفريقية إلى المشرق، وكتب له: "إن إفريقية اليوم إسلامية كلُّها، وقد انقطع السبي منها"[183]. فغضب أبو جعفر، وفسد ما كان بينه وبين والي إفريقية من ودّ، وكتب إليه يتوعده، فأعلن عبد الرحمن خروجه عن طاعة العباسيين[184]. وقد خلص جعيط إلى أنّ إرسال العبيد من إفريقية إلى المشرق قد توقف بصفة مؤكدة في سنتي 137-138هـ/ 754-755م، وأنّ الأسلمة الكاملة قد تمت في هذا التاريخ، ثم قال: "والأرجح أنها تمت قبل ذلك في عهد هشام بن عبد الملك"[185]، وشدّد على أن أهل المغرب، من برقة إلى طنجة، قد أسلموا لأسباب جبائية واقتصادية واجتماعية[186].

4. التنظيم القضائي

أكبّ هوبكنز على معالجة بعض الجوانب المتعلقة بالتنظيم القضائي في إفريقية في عهد الولاة، وأتمّ جعيط هذا العمل، وأضاف إليه بعض التدقيقات. وشدّد على أنّ المستشرقين، من إغناتس غولدتسيهر Ignác Goldziher إلى جوزيف شاخت Joseph Schacht قد روّجوا لجملة من الأفكار التي لا تستند إلى دليل، وأن شاخت تحديدًا يزعم أنّ القضاة المسلمين لم يحكموا بموجب ما في القرآن

177 المرجع نفسه، ص 288.
178 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 141.
179 المرجع نفسه، ص 141، 176.
180 هوبكنز، ص 71.
181 ابن عذاري، ج 1، ص 52.
182 المرجع نفسه.
183 المرجع نفسه، ص 67.
184 المرجع نفسه.
185 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 99.
186 المرجع نفسه، ص 97.



والسنة في القرن الأول للهجرة/ السابع للميلاد؛ لأن الحديث النبوي لم يوجد آنئذٍ، وأنهم اجتهدوا حسب متطلّبات المجتمع والدولة؛ لأنهم من الموظفين التابعين للخلفاء والولاة، وأنّ الأحاديث المتصلة بالأحكام هي نتاج لاجتهادات قضاة القرن الأول. وكل هذا لا يستند إلى دليل علميّ؛ لأننا لا نعرف شيئًا عن اجتهادات القضاة الأمويين، وكلّ ما نملكه في هذا الباب يتعلق بمصر في فترة لاحقة من العهد الأموي[187].

كان قاضي إفريقية يُعيّنه الخليفة الأموي، وكان عليه أن يجتهد في إقامة العدالة[188]. وقد عيّن عمر بن عبد العزيز عبد الله بن المغيرة على قضاء القيروان[189]، وعيّن مروان الثاني (127-132هـ/ 745-750م)، آخر خلفاء بني أمية، عبد الرحمن بن زياد بن أنعُم على قضاء إفريقية، قبل أن يُعزَل عنه ويعيده إليه أبو جعفر المنصور[190]. وقد كان القاضي يُعيّنه أيضًا الولاة الأمويون الذين تعاقبوا على حكم بلاد المغرب إلى حين قيام دولة الأغالبة 184هـ/ 800م[191]. وفي العهد العباسي، صار القاضي يُعيّنه الخليفة، فتحرّر بذلك من رقابة الوالي وسلطته، وكبر قدره في القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد، وغدا مسموع الكلمة في المسائل الدينية[192].

تولّى القاضي الفصل في القضايا الدينية والمدنية من زواج وطلاق وميراث، وطبّق الحدود على الأرجح، وكان المحتسب، أو صاحب السوق، يتولّى قضايا المعاملات في البيوع، بينما يتولّى الوالي الفصل في القضايا السياسية والردعية، وقضايا الدماء وغير ذلك من الجرائم[193]. ويحسن بنا التذكير في هذا الصدد بأن تلامذة مالك بن أنس الأصبحي في الفسطاط قد تساءلوا عن أحكام الوالي إنْ كانت صالحة وصحيحة، وإنْ كانت نافذة المفعول مثل أحكام القاضي، فأجازوا نفاذ ما حكم به والي الفسطاط قياسًا على جواز نفاذ حكم القاضي، شريطة ألّا يكون جورًا بيّنًا فيردّه القاضي، وبنوا على جواب مالك لمّا سئل "عن رجلين حَكَّمَا بينهما رجلًا فحَكَم بينهما. قال: قال مالك: أرى للقاضي أن يمضي قضاءه بينهما، ولا يردّه إلّا أن يكون جورًا بيّنًا"[194].

وقد تأثر القضاة بتيّار الزهد، ونزعوا في المشرق - كما في المغرب - إلى العزوف عن ممارسة هذه الوظيفة تورّعًا من الاختلاط بدنس السلطة، وخير مثال على هذا رفض عبد الله بن فرّوخ الفارسي تولّي قضاء إفريقية في فترة ولاية يزيد بن حاتم[195]؛ لأن القضاة في تلك الأزمنة الأولى "كانوا متزهّدين في آدابهم وملبسهم، صريحين في أحكامهم"[196]. وكان ينظر إلى توفّر التقوى في القاضي بتقدير يفوق تقدير توفّر العلم فيه. وقد رأى هوبكنز في زهد قضاة القرنين الأوّلين للهجرة نوعًا من التواضع المتصنّع، وشدّد على الأبّهة التي أحاطت بهذه الوظيفة في آخر فترة الولاة[197]. وفي عهد هارون الرشيد انتظمت المؤسسة القضائية واشتدّ عودها في المركز والولايات، وكذلك الشأن في العصر الأغلبي الذي يُعدُّ عصر القضاة الكبار، إلى درجة صار معها القاضي ينافس الأمير في قيادة المجتمع[198].

---

187 المرجع نفسه، ص 118-119.

188 المرجع نفسه، ص 119؛ هوبكنز، ص 207.

189 المالكي، ج 1، ص 126.

190 أبو العرب، ص 27.

191 هوبكنز، ص 208-209؛ جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 119.

192 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 120، 207.

193 المرجع نفسه، ص 125، 144.

194 مالك بن أنس الأصبحي، **المدونة الكبرى**، ج 4 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، ص 15.

195 المالكي، ج 1، ص 183؛ جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 125؛ هوبكنز، ص 201، 203.

196 هوبكنز، ص 204.

197 المرجع نفسه، ص 204-206.

198 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 123-144.



واجتهد بعض القضاة في إقامة العدالة على الجميع، الرفيع منهم والوضيع[199]. ويمثل أبو كُرَيْب جميل بن كُرَيْب المعافري الذي ولّاه عبد الرحمن بن حبيب بن أبي عبيدة بن عقبة بن نافع الفهري على قضاء القيروان، نموذج القاضي الشجاع الذي يساوي بين جميع الناس أمام القانون[200].

وقد أمدّتنا المصادر بكيفية ممارسة القاضي مهمّاته في القيروان، حيث كان يقضي في الجامع الأكبر، وقد يجلس للقضاء في بيته، وكان له خاتم شخصي يختم به أحكامه، وسجلّ تُسجّل فيه القضايا والأحكام، وكان له أعوان للتنفيذ، وكتبة لتسجيل الأحكام[201]، وكان بعض هؤلاء الكتبة من أهل الذمّة في العهد الأغلبي الأول[202].

حصل القاضي من إدارة ولاية إفريقية على راتب لا نعرف مقداره في القرنين الأوّل والثاني للهجرة/ السابع والثامن للميلاد، وكان الوالي يغدق عليه بعض الهبات على ما يبدو. ويبقى من الصعب معرفة مدى استقلالية القضاء في هذه الفترة، خاصة أن القاضي كان موظفًا ساميًا يعيّنه الحاكم، وهو مرتبط بالنظام القائم شاء أم أبى[203].

ولأن وظيفة القاضي ارتبطت بجريان الأحكام الشرعية في الحضارة الإسلامية، فقد يحدث أن يفوّض الأمير بعضًا من صلاحيّاته للقاضي في فترات الاضطراب والفتنة، أو يظهر القاضي بمظهر المدافع عن حرمة الجماعة كما فعل أبو كُرَيْب في دعوته أهل القيروان لمواجهة عاصم بن جميل الورفجومي، الثائر الخارجي الصفري سنة 139هـ/ 756م[204].

ويُعدُّ قاضي القيروان قاضيَ كل البلاد الإفريقية، وقد كان له قضاة يتبعونه في الكُوَر قبل أن يوجد في المغرب الإسلامي قاضي الجماعة في زمن القاضي محمد بن بشير، قاضي الجند في قرطبة (ت. 198هـ/ 814م)[205]. ثمّ كان للجند قاضٍ مخصوص، وتعود أولى الإشارات المتعلّقة بهذه الوظيفة في إفريقية إلى فترة ولاية حسّان بن النعمان، حين ولى الخليفة هشام بن عبد الملك أبا سعيد جُعْثُل بن هاعان بن عمير على "قضاء الجند"[206].

خاتمة

يرجع الفضل إلى هشام جعيط في التأريخ للنظم والمؤسسات العسكرية والإدارية في بلاد المغرب في القرنين الأوّل والثاني للهجرة/ السابع والثامن للميلاد، وهي الفترة التي حار في أمرها المستشرقون فلم يغامروا في التطرّق إليها، بل ركبوا السهل في تفسير خصائصها حين جعلوها امتدادًا للفترات السابقة للإسلام كما فعلوا في المشرق. وقد نجح جعيط في إبراز مميّزات المؤسسات العربية في إفريقية، وتفوّقها على الموروث البيزنطي، ودحض فكرة الحضور الوازن للتأثيرات الشرقية بحسب ما أشارت إليه المدرسة الفرنسية؛ إذ لم يوجد

199 المرجع نفسه، ص 119؛ هوبكنز، ص 207.

200 ينظر قصة أبي كُرَيْب مع والي القيروان في: المالكي، ج 1، ص 169-170.

201 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 123.

202 المرجع نفسه، 103؛ فلهوزن، ص 283.

203 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 123، 125.

204 المالكي، ج 1، ص 172؛ جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 124.

205 قال النباهي: "لما دخل عبد الرحمن بن معاوية قرطبة، وقام بالإمامة، ألفى فيها يحيى بن يزيد قاضيًا، فأثبته على القضاء ولم يعزله إلى أن مات. قال: وكان يقال له وللقضاة قبله بقرطبة، قاضي الجند. قال محمد بن حارث: وقد رأيت سجلًا عقده سعيد بن محمد بن بشير بقرطبة، يقول فيه: حكم محمد بن بشير قاضي الجند بقرطبة. قال: وإن تسمية القاضي اليوم بقاضي الجماعة اسم محدث، لم يكن في القديم". ينظر: أبو الحسن بن عبد الله بن الحسن النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس المسمّى المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1980)، ص 21؛ جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 123؛ هوبكنز، ص 206-207، 216.

206 المالكي، ج 1، ص 114؛ جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 129؛ هوبكنز، ص 203.



شرق ولا غرب بالمعنى الجغرافي للكلمة، وإنما انفتحت إفريقية على المشرق وتماهت معه لانتمائها إليه من الناحية الحضارية. وبذلك فإن الأهمية التي كانت للمدينة المنوّرة أو دمشق أو بغداد، نابعة من كونها عواصم للخلافة الإسلامية، وليس بصفتها شرقًا.

وأقرّ جعيط بتأثّر المؤسسات الإسلامية الإفريقية بالموروث الروماني - البيزنطي قبل أن تتحرر منه شيئًا فشيئًا إلى أن تمّ تجاوزه وإلغاؤه، غير أنه ألح في المقابل على ضعف هذا الموروث وصعوبة تقويمه، وكشف عن نجاح العرب في فرض تصوّرهم الخاص للهياكل الإدارية بمختلف القطاعات.

وعلى الرغم من أن بدايات الإسلام في بلاد المغرب قد اتصفت بجولات من الصراع بين الفاتحين والأهالي، امتدّت لما يناهز نصف قرن، مع تدافع محموم على السلطة بين زعماء الخوارج الصفرية والإباضية وولاة إفريقية في أواخر العهد الأموي وبداية العهد العباسي، إلى حين قيام دولة الأغالبة، فقد تمكن الفاتحون من إنشاء تنظيمات متماسكة في الجيش والإدارة والقضاء؛ ما أسهم في إنجاح عملية الأسلمة وتثبيت النفوذ الإسلامي في الطرف الغربي من العالم الإسلامي بما فيه بلاد المغرب والأندلس.





المراجع

العربية

ابن الأبّار، محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي. **الحلة السيراء**. تحقيق حسين مؤنس. القاهرة: دار المعارف، 1985.

ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن. **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**.جمع وإشراف محمد بن سعد الشويعر. الرياض: دار القاسم للنشر، 2006.

ابن أبي زرع، علي. **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**. تحقيق عبد الوهاب بن منصور. الرباط: دار المنصور للطباعة والنشر، 1973.

ابن الأثير، علي بن محمد. **الكامل في التاريخ**. تحقيق محمد يوسف الدقاق. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.

ابن الفرضي، عبد الله بن محمد. **تاريخ علماء الأندلس**. تحقيق إبراهيم الأبياري. ط 2. القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989.

ابن خرداذبة، عبيد الله بن عبد الله. **المسالك والممالك**. بيروت: دار صادر، [د. ت.].

ابن خلدون، عبد الرحمن. **تاريخ ابن خلدون المسمّى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**. ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس خليل شحادة. مراجعة سهيل زكّار. ط 2. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2000.

________. **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، الكتاب الأول: المقدمة**. قرأه وعارضه بأصول المؤلّف وأعدّ معاجمه وفهارسه إبراهيم شبّوح وإحسان عباس. تونس: الدار العربية للكتاب، 2006.

ابن خلكان، أحمد بن محمد. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1994.

ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله. **فتوح مصر والمغرب**. تحقيق عبد المنعم عامر. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1999.

ابن عذاري، أبو عبد الله محمد. **البيان المُغرِب في أخبار الأندلس والمغرب**. تحقيق ومراجعة جورج سيرافان كولان وإيفاريست ليفي بروفنسال. بيروت: دار الثقافة، 1983.

ابن منصور، عبد الوهاب. **قبائل المغرب**. الرباط: المطبعة الملكية، 1968.

ابن منيع، محمد بن سعد. **التراجم والطبقات، الجزء المتمم لطبقات ابن سعد، الطبقة الرابعة من الصحابة ممّن أسلم عند فتح مكة وما بعد ذلك**. تحقيق عبد العزيز عبد الله السلومي. الطائف: مكتبة الصديق، 1995.

أبو العرب، محمد بن أحمد. **كتاب طبقات علماء تونس**. تحقيق محمد بن شنب. بيروت: دار الكتاب اللبناني، [د. ت.].

_______. **طبقات علماء إفريقية**. تحقيق محمد بن شنب. الجزائر: كلية الآداب، 1915.



إدريس، الهادي روجي. **الدولة الصنهاجية: تاريخ إفريقية في عهد بني زيري من القرن العاشر إلى القرن 12م**. ترجمة حمادي الساحلي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992.

الأصبحي، مالك بن أنس. **المدونة الكبرى**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

برنشفيك، روبار. **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13 إلى نهاية القرن 15م**. ترجمة حمادي الساحلي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988.

بروفنسال، إيفاريست ليفي. **تاريخ إسبانيا الإسلامية من الفتح إلى سقوط الخلافة القرطبية (711-1031م)**. ترجمة عبد الرؤوف البمبي وإبراهيم المنوفي وعبد الظاهر عبد الله. مراجعة صلاح فضل. ط 3. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1967.

الحموي، ياقوت بن عبد الله. **معجم البلدان**. بيروت: دار صادر، 1995.

البكري، أبو عبيد عبد الله. **المسالك والممالك**.تحقيق أدريان فان ليوفن وأندري فيري. تونس: الدار العربية للكتاب؛ المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، بيت الحكمة، 1992.

البلاذري، أحمد بن يحيى. **فتوح البلدان**. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1988.

التجاني، عبد الله بن محمد بن أحمد. **رحلة التجاني**. ليبيا/ تونس: الدار العربية للكتاب، 1981.

جعيط، هشام. **الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية**. الكويت: مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، 1986.

________. **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**. ط 4. ترجمة خليل أحمد خليل. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2000.

________. **تأسيس الغرب الإسلامي: القرن الأول والثاني هـ/ السابع والثامن م**. ط 2. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2008.

الجهشياري، محمد بن عبدوس. **كتاب الوزراء والكتاب**. تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1938.

الحلبي، علي بن إبراهيم بن أحمد. **إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون**. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 2006.

الحميري، محمد بن عبد الله بن عبد المنعم. **الروض المعطار في خبر الأقطار**. تحقيق إحسان عباس. ط 2. بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، 1980.

الخلف، سالم بن عبد الله. **نظم حكم الأمويين ورسومهم في الأندلس**. المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 2003.

الدوري، عبد العزيز. **تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري**. ط 3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.

الزبيري، مصعب بن عبد الله بن مصعب. **نسب قريش**. تحقيق إيفاريست ليفي بروفنسال. ط 3. القاهرة: دار المعارف، 1982.

الطبري، محمد بن جرير. **تاريخ الأمم والملوك المعروف بتاريخ الطبري**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.

________. **صحيح وضعيف تاريخ الطبري**. تحقيق محمد بن طاهر البرزنجي. مراجعة محمد صبحي حسن حلاق. دمشق/ بيروت: دار ابن كثير، 2007.



عبد الوهاب، حسن حسني. **ورقات عن الحضارة بإفريقية التونسية**. تونس: مكتبة المنار، 1965.

فلهوزن، يوليوس. **تاريخ الدولة العربية: من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية**. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. مراجعة حسين مؤنس. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009.

القبلي، محمد [وآخرون]. **تاريخ المغرب: تحيين وتركيب**. الرباط: منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، 2012.

________. **كرونولوجيا تاريخ المغرب من عصور ما قبل التاريخ إلى نهاية القرن العشرين**. الرباط: منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، 2012.

القرشي، يحيى بن آدم. **كتاب الخراج**. تحقيق أحمد محمد شاكر. ط 2. القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، 1964.

القيرواني، الرقيق. **تاريخ إفريقية والمغرب**. تحقيق محمد زينهم محمد عزب. طرابلس: دار الفرجاني للنشر والتوزيع، 1994.

الكندي، محمد بن يوسف. **الولاة وكتاب القضاة**. تحقيق رفن كَست. بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، 1908.

المالكي، عبد الله بن محمد. **رياض النفوس**. تحقيق بشير البكوش ومحمد العروسي المطوي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983.

مجهول. **أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها رحمهم الله والحروب الواقعة بها بينهم**. تحقيق إبراهيم الأبياري. ط 2. القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989.

الموصلي، محمد بن حوقل. **صورة الأرض**. بيروت: دار صادر، 1983.

مؤنس، حسين. **فتح العرب للمغرب**. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، [د. ت.].

النباهي، أبو الحسن بن عبد الله بن الحسن. **تاريخ قضاة الأندلس المسمّى المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا**. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1980.

النويري، أحمد بن عبد الوهاب. **تاريخ الغرب الإسلامي في العصر الوسيط (إفريقية والمغرب، الأندلس، صقلية وأقريطش) من كتاب نهاية الأرب في فنون الأدب**. تحقيق مصطفى أبو ضيف أحمد. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1985.

هوبكنز، جون فرانسيس برايس. **النظم الإسلامية في المغرب في القرون الوسطى**. ترجمة أمين توفيق الطيبي. ليبيا/ تونس: الدار العربية للكتاب، 1980.

اليعقوبي، أحمد بن إسحاق. **البلدان**. تحقيق محمد أمين ضنّاوي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.

الأجنبية

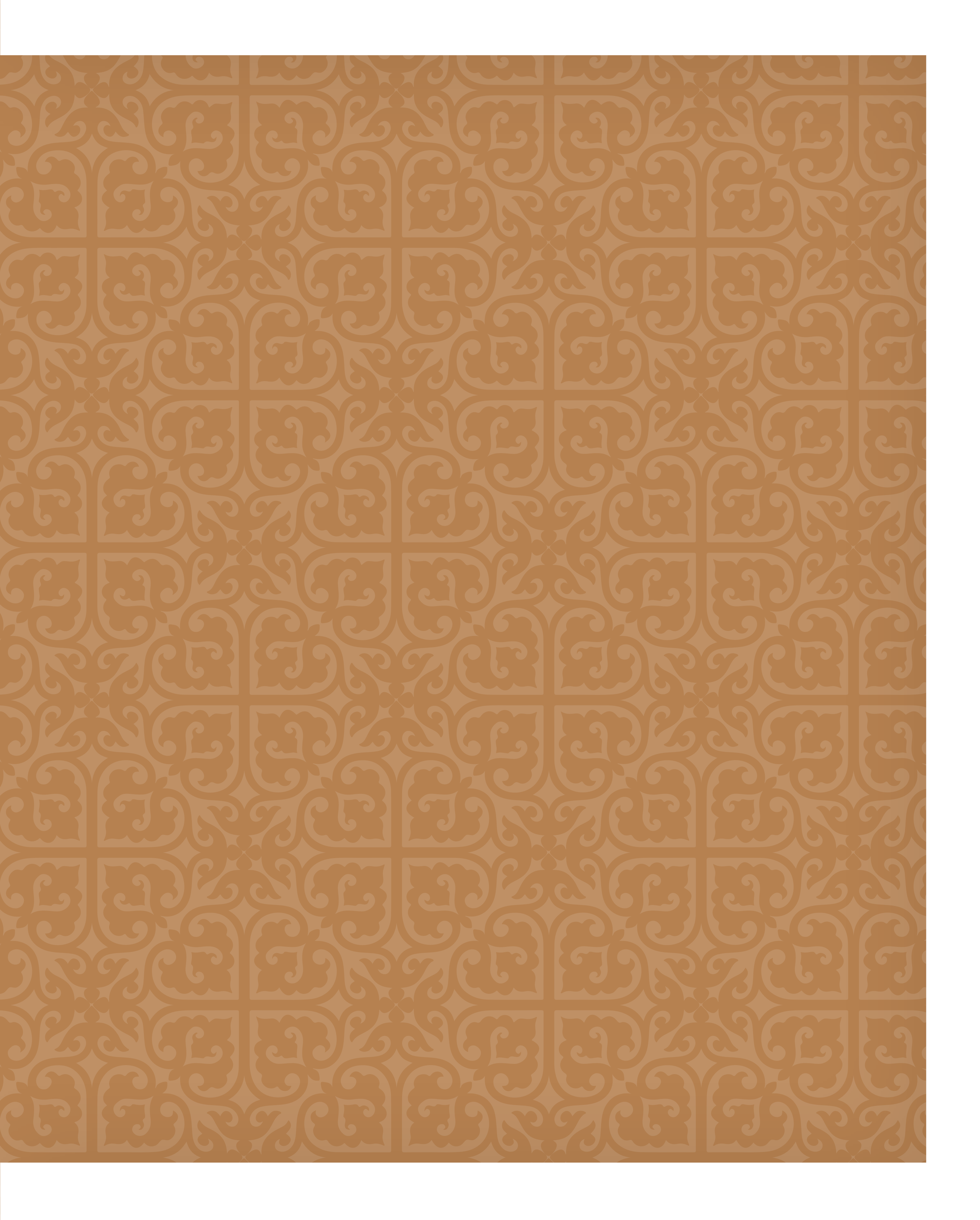
Marçais, George. *La berbérie musulmane et l'orient au moyen age*. Paris: Aubier, 1946.

________. "La berbérie au IXe siècle d'après el-ya'qubi." *Revue Africaine* (1941).

Talbi, Mohamed. "Rapports de l'Ifriqiya et de l'orient au XIIIe siècle." *Cahiers de Tunisie*. vol. 7 (1959).



شهادات
Testimonies





التسلم Received
31-12-2021

التعديل Revised
29-06-2022

القبول Accepted
20-09-2022

الرقم التعريفي: https://doi.org/10.31430/WFLY3206 :DOI

محمّد حسن | Mohamed Hassen*

من بواكير مؤلفات هشام جعيط: سؤال الماضي وهاجس المصير

On the Early Works of Hichem Djaït: The Question of the Past and the Preoccupation with Fate

تتناول هذه الدراسة كتابات هشام جعيط الأولى باللغة الفرنسيّة في التاريخ والفكر، وهي متمثّلة في مقالتين متعلّقتين بعصر الولاة في إفريقيّة، وكتابين؛ أحدهما "الشخصيّة العربيّة الإسلاميّة والمصير العربي"، والآخر "أوروبا والإسلام: صدام الثقافـة والحداثة". وقد وُشّـحت هذه المؤلّفـات بمنهج راوح بين دقّة المؤرّخ وصرامة المفكّر في فلسـفة التاريخ ونظرة المتطلّـع إلى واقـع أفضل، وإن كان لا يخفي تشـاؤمه من الراهن أحيانـًا. وراوحت المؤلّفات أيضًا بـين مراحل الزمن الثلاث: الماضي والحاضر والمستقبل، سعيًا إلى توظيف التاريخ في قراءة الحاضر، وذلك في سبيل بناء ثقافة عربيّة ملتزمة بقيم الحداثة والعلمانيّة.

كلمات مفتاحية: هشام جعيط، التأريخ، فلسفة التاريخ، الفكر العربي.

This study deals with Hichem Djaït's early French writings on history and philosophy. It is represented in two articles related to the era of rulers in Ifriqiya, and two books; The Arab-Islamic Character and Arab Destiny, and Europe and Islam: The Clash of Culture and Modernity. These works are analysed to demonstrate the accuracy of the historian, the extent of his knowledge on the philosophy of history, and the aspirant's view of a better reality, although he does not hide his pessimism about the present at times. The books also range between the past, the present, and the future, seeking to employ history in their reading the present, in order to build an Arab culture committed to the values of modernity and secularism.

Keywords: Hichem Djaït; History; Philosophy of History; Arab Thought.

* أستاذ التاريخ الوسيط والآثار الإسلاميّة بالجامعة التونسيّة، وعضو المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة".

Professor of Medieval History and Islamic in Tunis University and a Member of Beit al-Hikma the Tunisian Academy of Sciences, Letters and Arts.

mohamedhassenmoussa@gmail.com



مقدمة

"إنّ ميزة الثقافة الحيّة هي في استعدادها للخلود، إنّها ليست منفيّة دائمًا بالتاريخ الحقيقي، لكن هذا الأخير ينتشر في حاضره ويقوم بمهامّه"[1].

رحل صاحب هذه الكلمات جسدًا، لكنّه ترك إرثًا خالدًا في التاريخ والفكر، يتجاوز إشعاعه المجال العربي، كي يندرج ضمن الفكر الإنساني. أسهمت أعماله العلمية الجليلة في تقدّم البحث التاريخي، وفي صياغة رؤية استشرافيّة للفكر العربي نابعة من ضمير واعٍ بقضايا العصر، وتبوّأت مواقفه الفكرية المستنيرة والمستقلّة مكانة مرموقة على الصعيدين المحلّي والعربي. وشّحت كتاباته بنفَس راوح بين صرامة المفكّر في الفلسفة التاريخيّة ودقّة المؤرّخ وشاعريّة الحالم بواقع أفضل، وإن كان لا يخفي تشاؤمه من الراهن أحيانًا. وعرف كيف يوفّق بين مراحل الزمن الثلاث: الماضي والحاضر والمستقبل، وكيف يوظّف التاريخ في قراءة الحاضر. وأعتقد أنّه يعسر أن نفرّق بين المؤرّخ وفيلسوف التاريخ، ما دامت تأمّلاته لم تخرج من حقل التاريخ. ألَمْ يكن عبد الرحمن بن خلدون مؤرّخًا بدرجة أولى، لكنّ ذلك لم يمنعه من كتابة **المقدمة** التي كانت مُشبعةً بعلم العمران أو الاجتماع.

لم يقتصر المجال الذي جال فيه طولًا وعرضًا على موطنه الضيّق، وإن لم يكن بعيدًا عن خاطره يومًا، بل كان الأمر سياحة فكريّة انتقل فيها من مكّة ويثرب إلى الكوفة والبصرة، وإلى القيروان وتونس؛ فرسم خريطة عربيّة، لا حواجز تفصل بين أقطارها.

كان لأمّهات المصادر ولآخر البحوث والدراسات الصادرة في العالم، في دور النشر والمجلّات العلميّة، قارئًا شغوفًا. وبقدر ما كان مطّلعًا على آخر الإصدارات في ميدان بحثه، وهو المشرق الإسلامي في زمن التأسيس، فإنّ تاريخ المغرب والأندلس لم يكن في منأى عن اهتماماته؛ إذ ألقى محاضرات قدّم فيها قراءات متعلقة بكامل الحقبة تارة، وركّز على عصر الولاة أو على الحقبة الموحّدية تارة أخرى. كان خطابه أشبه ما يكون بمطارحات تنتقل بك من التاريخي والفلسفي إلى الاجتماعي والاقتصادي، ومن المحلّي إلى العالمي، فتُنسيه أحيانًا مقتضيات الزمن وتُنسيك المكان، وتحلّق بك في عالم من الأفكار.

لم تكن تمنعه التزاماته العلميّة وتفتّحه على مختلف التيّارات الفكريّة من أن يكون متصالحًا مع جذوره العربية ومنخرطًا في المشاغل القوميّة والوطنيّة. وكان يتمتّع بفكر نقدي ويصدح برأيه بصراحة وجرأة، فيوافق هذا الباحث ويقوم بتصويبٍ لآخر، أو يعارضه، من دون أن يخشى لومة لائم.

أوّلًا: شغفٌ بالمعرفة

كانت لقاءات عديدة جمعتني به في مقرّ كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بالجامعة التونسيّة، ولم أجد يومًا، خلافًا لما يعتقد البعض، حرجًا ما في الحديث معه في قضايا شتّى. فهو يحاورك من دون منطلقات قبْليّة، ولا يفرض رأيه، ولا يتصرّف بطريقة المشيخيّة، والهاجس الفكري والعلمي شاغلٌ إيّاه طوال الوقت.

تردّد اسمه على مسامعي بمناسبة محاضرات ألقاها بدار المعلمين العليا، منذ أن كنت طالبًا، في أواسط السبعينيات من القرن العشرين، إلّا أنني لم ألتق به وقتذاك. ولمّا التحقت بهيئة التدريس في كليّة الآداب بمقرّها الجديد بمنوبة، في بداية العقد الثامن من القرن الماضي، تولّيتُ حينئذ القيام بالأشغال الموجّهة للدّرس الذي أمّنه، وهو: "الصراعات السياسيّة والاجتماعيّة بالمشرق خلال القرنين الأوّل والثاني هـ". فعرفته عن كثب، وسنحت لي فرصة قراءة أطروحته المتعلقة بالكوفة قبل نشرها، والتحاور معه في مسائل مختلفة في

1 هشام جعيط، **أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة** (بيروت: دار الطليعة، 1978)، ص 71.



التاريخ والقضايا الراهنة. لم تتكرّر هذه التجربة في السنة الموالية، إلّا أنّنا كنّا ندرّس شهادة الآثار نفسها، فكنت أسبقه إلى القاعة للقيام بدرس، ثمّ يأتي دوره. ولمّا كان لا يولي اهتمامًا كثيرًا لمحدّدات الزمن، فإنني كثيرًا ما ترقّبته حتّى أجد فسحة للحديث معه.

كان يمشي بخطى ثابتة، مثقلة بهواجس الأفكار التي تنتابه، يبادرك بالأسئلة التي تخامر ذهنه، والجديّة والصرامة غالبة على خطابه، متفاعلًا مع المسائل العلميّة المطروحة على بساط البحث، من دون أن يلتفت إلى كثير من جزئيات الحياة اليوميّة، فكان يسأل من حين إلى آخر عن أمور إداريّة، وهي أبعد ما تكون عن اهتماماته. مثّل تاريخ محمد بن جرير الطبري "أحد رفاق دربه"، يحمله في يد، وفي الأخرى، ترى عددًا من الجرائد والمجلّات التي يتصفّحها زمن الفراغ. ولمّا أخرج ذات يوم جزءًا من أجزاء كتاب الطبري من محفظته، كاد الكتاب أن يصبح أوراقًا متناثرة من كثرة الاستعمال.

كنتُ في تلك المرحلة أفكّر في التسجيل في شهادة دكتوراه الدولة، بعد أن غادر الأستاذ محمّد الطالبي قاعات الجامعة، ولم يكن بدًّا من أن أقترح عليه موضوعًا في العلاقة بين المدينة والبادية أثناء العهد الحفصي، وقد حظي بقبوله، وإن فسح لي المجال واسعًا كي أواجه الصعوبات وأتجاوزها، ولم يتدخل إلّا في المرحلة الأخيرة عند الوصول إلى مرحلة إنتاج المعرفة[2].

يعسر أن تفرّق بين المؤرّخ والموسوعي الذي يحدّثك في مواضيع مختلفة والمفكّر، وقد حدث أن أبدى رأيه في الوضع الراهن في أكثر من مناسبة، فكان جريئًا في مواقفه السياسيّة والعلميّة والفكريّة على حدّ سواء، وهو ما أدّى به إلى مواجهة وضعيات مناوئة أحيانًا. وحسبنا في هذا الصدد أن نذكّر بموقفه من الاستشراق لمّا اعتبر أنّه في احتضار، وذلك منذ العقد التاسع من القرن الماضي، وقد ظلّ يكرّر هذه الفكرة[3].

وإذ عُرف بسعة اطّلاعه على الإصدارات الأخيرة، فقد اختار السير في الدرب بكلّ ثقة، في منأى عن أصحاب الأقلام المرتعشة. وكان يتنقّل بك من الفلسفة إلى علم النفس والأنثروبولوجيا والسياسة والتاريخ وعلم اللغة. أعلمته مرّة بصدور فصل متعلق بمؤلفاته في كتاب أجنبيّ، لكنّه أجاب بعدم الاكتراث لما يكتب من أقلام غير ذات قيمة. ولئن كاد الحديث عن الأنا وعن بحوثه ومنشوراته يكون نادرًا، فإنّه كان يأسف في آخر أيّامه لعدم إقبال الباحثين العرب على بحوثه الأخيرة ودراستها ونقدها.

جريء في رأيه، لا يعرف المجاملة في ما يكتبه. كان يعبّر عن عدم رضائه بطرائق مختلفة، وكان يضيق ذرعًا ببعض الأمور، فيجهر بذلك أمام الملأ، وهو ما ثبت لديّ، أكثر من مرّة، أثناء قراءتي لبعض كتاباته في طور الشباب، وخصوصًا للشخصيّة العربيّة - الإسلاميّة.

هو باحث دؤوب عن معرفة تؤسّس للحقيقة، وتسهم في بناء الإنسان المعاصر. ابتعد عن القراءات العامّة؛ إذ كان مسكونًا بتاريخ القرن الأوّل للهجرة، وكثيرًا ما ردّد أنّ الأولويّة في التاريخ لحقبة التأسيس.

كان يتمثّل أحداث الحقبة التأسيسيّة بكيفيّة قويّة، وكأنّه يبحث عن جواب لتساؤلات شتى. فهو زمن ميلاد حضارة جديدة من رحم القديم ونشأة الأمّة العربيّة الإسلاميّة. كان مولعًا بالنظر والتحقيق في أحداث الماضي، في صحن الكوفة؛ طور نشأته، ويوم الدار، وأسنّة الرماح وهي ترفع المصاحف بصفّين.

ومن يطّلع على آثاره يتضّح له أنّ أفكاره الرئيسة جليّة. صحيح أنّها متطوّرة، ولكنه لم يتردّد في تعديلها كلّما اقتنع بذلك؛ إذ هو أبعد ما يكون عن الدغمائيّة والتعصّب، أو الانطباعيّة. ولا نحسب أنّ ما كتبه في السبعينيات حول الشخصيّة العربيّة ظلّ متشبّثًا به بالقدر نفسه في آخر حياته، وقد عبّر عن ذلك بمناسبة صدور طبعة ثالثة لكتابه **الشخصيّة العربيّة الإسلاميّة والمصير العربي**، لكنّ الضمير العربي - الإسلامي ظلّ حيًّا في مسيرته، علّه يذكّره بالتنشئة الأولى في أحد بيوتات تونس العلميّة. فقد أسهم تلقّيه تعليمًا حديثًا، بمدينة

2 ازددت تردّدًا على منزله كلّما اقتضت الضرورة ذلك. ولمّا زرته في أكثر من مكان، علمت أنّه لم يفكّر إلى ذلك الوقت في اقتناء منزل أو بنائه، لأنّ هذا الأمر يأخذ وقتًا كثيرًا، وهو أمر لم يحصل إلّا في السنة الأخيرة من عمله في الجامعة. فقد انشغل بالغوص في أعماق المعرفة لاستخراج "اللآلئ"، وترصيفها في خيوط منتظمة.

3 هشام جعيط، "الاستشراق يحتضر"، في: بنسالم حميش، **في معرفة الآخر**، ط 2 (دمشق: دار الحوار، 2003)، ص 59-60.



تونس وخارجها، في نحت شخصيّة وفّقت بين الإرث الحضاري والعلم المعاصر، وذلك في سبيل بناء "المصير العربي"، وهو مصطلح كان يحبّذ استعماله في هذا الصدد[4].

ثانيًا: من بواكير الكتابة التاريخيّة

ساعدته حصافة الرأي على حسن اختيار المواضيع والحقبة الزمنيّة التي تناولها. فكتب في تاريخ حقبة النبوّة والفتنة الكبرى وتمصير الكوفة، وكذلك في تاريخ الغرب الإسلامي. وتعود مقالتاه "ولاية إفريقيّة خلال القرن الثاني هـ: دراسة في المؤسّسات"، إلى سنتي 1967 و1968، وهما مقالتان عُدّتا من باكورة أعماله حول المجتمع الإسلامي المبكّر، ومثّلتا أساس كتاب **تأسيس الغرب الإسلامي: (القرن 1 و2هـ/ 7 و8م)**. ونشر في السنة نفسها مقالةً عنوانها "وضعيّة الأندلس القانونيّة: من الفتح إلى نشأة الإمارة الأمويّة"، ثمّ فصلًا متعلقًا بتاريخ إفريقيّة في الحقبة نفسها، نُشر في كتاب جماعي هو **تاريخ تونس في العصر الوسيط**[5].

تعرّض جعيط في كتاب **تأسيس الغرب الإسلامي** لحقبة مفصليّة في تاريخ المغرب، متناولًا الموضوع اعتمادًا على مقاربة نقدية شاملة؛ إذ قام بتشريح الأحداث التاريخيّة بدقّة مقلّبًا الإشكاليّة على مختلف أوجهها. ورغم كثرة الكتابات في هذا الموضوع، فقد تميّز المصنّف بطرح أمّهات القضايا، من دون إطناب.

وإذ درس بعض الباحثين حروب الفتح في قطيعة مع نقطة الانطلاق وامتداداتها المجاليّة وأبعادها الاستراتيجيّة، فقد تناول جعيط المسألة في بعدها الجغرا-سياسي، في علاقة بالأوضاع في المشرق، مضفيًا على التاريخ السياسي مقاربة حصيفة في التحليل وطريفة من حيث تخريجاتها، من دون التزام دائم بمعايير الكتابة المتداولة. ففضّل الحفاظ على استعمال المصطلح التاريخي "فتح"، في حين تحدّث آخرون عن "الغزو" و"التوسّع". ولم يغب عنه إيلاء النظم الإسلاميّة، والجغرافية التاريخية، وعلم أسماء المواقع، والنشاط الاقتصادي، والتمصير، والمجموعات البشريّة، المكانة التي تستحقّ.

راوح طوال بحثه بين العوامل الخاصّة والعامّة، وبين ما كان يحصل في المشرق وفي المغرب. ولم يعدم البحث في القضايا الجداليّة، ومنها صحّة وصول أبي المهاجر دينار إلى عيون تلمسان، ومسألة المقاومة البربريّة التي برزت في بلاد نوميديا، وليس في إفريقيّة التونسيّة[6]. وتوقّف عند أهمّ المنعرجات التاريخيّة، مشكّكًا في ملحمة عقبة بن نافع وبلوغه إلى البحر المحيط، مستعرضًا بعض الأساطير التي حيكت حول شخصيته. واعتبر حركة الكاهنة مقاومة بربريّة خالصةً، خلافًا لحركة كسيلة، إلّا أنّها كانت تفتقر إلى "إدراك معنى الدولة"[7]. وفي الجملة، أضفى على هذا التاريخ السياسي الذي تخترقه عديد الصعوبات مقاربة مستجدّة.

وخصّص الفصل الثاني من الكتاب للمؤسّسات، وهو فصل لا يخلو من طرافة علميّة في تناوله وضعيّةَ إفريقيّة القانونيّة والإداريّة، وتطوّر علاقتها مع مصر. وتُعدّ دراسة الجغرافيا التاريخيّة أمرًا من مستجدّات البحث في تاريخ المغرب؛ إذ تعرّض فيه لامتدادها على بلاد المغرب والأندلس كافّةً، ثم تراجعها سنة 124هـ، لتنحصر في إفريقيّة سنة 184هـ.

---

4 هشام جعيط، **الشخصيّة العربيّة الإسلاميّة والمصير العربي**، ترجمة المنجي الصيّادي (بيروت: دار الطليعة، 1984)، ص 107-108.

5 Hichem Djaït, "La wilâya d'Ifrîqiya au IIe/ VIIIe siècle: Étude institutionnelle," *Studia Islamica*, no. 27 (1967), pp. 77-121; no. 28-30 (1968), pp. 79-107; Hichem Djaït, "Note sur le statut de la province d'al-Andalus, de la conquête à l'instauration de l'émirat omayyade (93-138/ 711-756)," *Les Cahiers de Tunisie*, no. 61-64 (1e-4e tr. 1968), pp. 7-11; Hichem Djaït, "La conquête arabe et l'Emirat," *Histoire de la Tunisie, le Moyen Âge* (Tunis: STD, 1972), pp. 11-97;

ينظر أيضًا: هشام جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي: القرن الأول والثاني هـ/ السابع والثامن م** (بيروت: دار الطليعة، 2004)، ص 262.

6 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 20.

7 المرجع نفسه، ص 20-25، 31.



والحقيقة أنّه لم يقع تناول تطوّر بلاد المغرب المجالي اعتمادًا على الخرائط إلّا سنة 1972، في كتاب **تطوّر المدن التليّة بإفريقيّة بين القرنين السابع والحادي عشر**[8]. ولئن نشر ج. ف. ب. هوبكنز، منذ سنة 1958، كتاب **النظم الإسلاميّة في المغرب في العصر الوسيط**، فقد تمكّن هشام جعيط، في الفصل الذي خصّصه للمؤسّسات، من جمع شذرات من مادّة تاريخيّة متفرّقة في المصادر، ومن ثم إعادة تركيبها، وفق خطّة تعرّض فيها للوالي والأمير والتنظيم العسكري بإفريقيّة بكيفيّة أكثر دقّة[9].

أمّا الفصل الثالث، فقد تعرّض فيه للحياة الاقتصاديّة والاجتماعيّة، مبرزًا أهمّ خاصّيات هذا القطاع، من زراعة وتجارة وحرف، ودور المجموعات البشريّة المكوّنة لساكنة إفريقيّة، من دون أن يتوقّف طويلًا عند القبائل البربريّة وتقسيماتها. وتناول قضايا تمصير القيروان وتمدين تونس، وأهمّ المنشآت المعماريّة، من رباطات ومنشآت مائيّة. وأنهى هذا الفصل بدراسة الحياة الثقافيّة والروحيّة، انطلاقًا من بعض النماذج من سيرة علماء العصر وزهّادهم.

وتناول في الفصل الرابع التطوّر السياسي والصراعات الدينيّة في آخر العهد الأموي وبداية العهد العبّاسي إلى حدّ قيام الإمارة الأغلبيّة سنة 184ه/ 800م، متعرّضًا على نحو مختصر لحقبة السلم العربيّة بين سنتي 84ه و122ه، وإن لم تخلُ هذه الحقبة من صراعات بين الكلبيّة والقيسيّة. وكان التمشّي المعتمد "كرونولوجيًّا": ثورة البربر الخوارج التي انطلقت من المغرب الأقصى ابتداءً من سنة 122ه، مركّزًا على العامل الديني في قيام حركة الخوارج، ثم ولاية الفهريين في الفترة 127-139ه، عقبتها عودة العبّاسيين إلى إفريقيّة سنة 144ه، ثمّ حكم المهالبة الذي انتهى بانتفاضة الجند. ولئن تميّز هذا الفصل بالاختصار وندرة الإحالات، فقد لخّص مجريات الأحداث طوال قرن كامل.

خلص المؤلّف في نهاية هذا الكتاب إلى دحض فكرة التواصل بين العصرين القديم والوسيط، التي ناصرها عدد كبير من الباحثين. قال في هذا الصدد: "لقد وضعتْ لحظة الفتح والتنظيم أسس هذا التطوّر بعنت كبير في إبقاء الوجود الإسلامي، فهي لحظة انتقال حسّاسة في مصير المغرب. وبهذا المعنى ليس من المفيد كثيرًا الحديث عن آثار التواصل مع الماضي: الحضارة البونيّة والثقافة الرومانيّة والديانة المسيحيّة. هذا التواصل كان يسري في الأعماق لمدّة، لكن الإسلام كدين وتاريخ دحره ودفنه نهائيًّا"[10].

وخصّص الفصل الأخير لفتح الأندلس وتطوّر الأوضاع السياسيّة بها في بداية حكم المسلمين. وختم الكتاب بملحق مصادر كتابيّة لتاريخ مصر وبلاد المغرب.

ونظرًا إلى أهميّة بحوث جعيط الأولى التي قال عنها هو نفسه بعد مرور عدّة عقود: "إنّي لأعجب الآن من السعة في الاطّلاع التي لعلّني لم أعد قادرًا عليها"[11]، فقد ظلّت مراجع مهمّة، رغم مرور زمن طويل عليها.

وهكذا تمكّن من إنارة قرنين من الزمن طالما لفّهما الغموض، مثريًا المناهج التاريخية بمقاربات في العلوم الإنسانيّة، فلسفية وأنثروبولوجيّة وسوسيولوجيّة، معتمدًا مقاربة شاملة لتطويق المشكلة التاريخية من جوانب عدّة، من دون الفصل بين تاريخ المشرق والمغرب، مع عمق التحليل وطرافة الاستنتاج والنأي بالنفس عن صنف المقلّدين. وقد مثّل كتاب **تأسيس الغرب الإسلامي**، رغم

8 Paul-Louis Cambuzat, *L'évolution des cités du Tell en Ifrîqiya du VIIe au XIe siècle* (Alger: Office des Publications Universitaires, 1972).

9 J.F.P. Hopkins, *Medieval Muslim Government in Barbary: Until the Sixth Century of the Hijra* (London: Luzac, 1958);
ج. ف. ب. هوبكنز، **النظم الإسلاميّة في المغرب في القرون الوسطى** (ليبيا/ تونس: الدار العربيّة للكتاب، 1980).

10 جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، ص 192.

11 المرجع نفسه، ص 5.



إيجازه، والحاجة إلى مزيد تنظيم فصوله والمراجعة اللغويّة، في السنوات الأخيرة، منطلقًا لعديد الدراسات العربيّة والاستشراقيّة المتعلّقة بمسائل اقتصاديّة وعمرانيّة واجتماعيّة شتى، وقضايا التثاقف[12].

إلّا أنّ جعيط اختار بعد هذه الحقبة الاهتمام بالمشرق، وإنْ ظلّ مشدودًا إلى كثير من قضايا بلاد المغرب، مثلما أشرنا إلى ذلك في بداية هذه الدراسة. فقد نشر ضمن أعمال ندوة: "ابن خلدون والفكر العربي المعاصر" دراسة "نظرة ابن خلدون إلى المدينة ومشكلة التمدين"، وهي تندرج ضمن سياق اهتماماته بالمدينة العربيّة، وتحديدًا بمصر الكوفة[13]. وخصّص في كتاب **أزمة الثقافة الإسلاميّة** فصلًا عنوانه "التاريخ والثقافة والدين في المغرب"، قدّم فيه قراءة شموليّة للجدليّة بين العناصر الثلاثة، وأبان فيه عن مكانة الأسلمة والمذهب المالكي، باعتبارهما المحرّكين الأساسيين للثقافة في بلاد المغرب، وإن اختلفت الجذور البشريّة المكوّنة لهذه البلاد، من بربر وعرب، وكتب مقالة أخرى عنوانها "الإسلام في المغرب الحديث"[14].

ثالثًا: جدليّة الشخصيّة والمصير

لم يكن جعيط باحثًا بارعًا في صناعة التاريخ فحسب؛ من حيث تفكيك أجزائه وإعادة تركيبها، وفق رؤية حداثيّة متفتّحة، بل كان أيضًا، مفكّرًا متجذّرًا في تربته التونسيّة خصوصًا، والعربيّة الإسلاميّة عمومًا، باحثًا عن سؤال حقيقة ما كان، وما سيكون، حالمًا بِغَدٍ أفضل تارةً، ومعبّرًا عن صورة قاتمة للواقع تارةً أخرى. وهي رؤية تسمو عن الظرفيّ والذاتيّ، راغبة في أن تكون "مشروع العمر". وسواء كان مؤرّخًا وفيلسوفًا، أو فيلسوفًا في التاريخ، فقد ساعدت طبيعة تكوينه على تطوير نظرة ثاقبة ومتوازنة في كيفيّة التعامل مع الموروث الثقافي ومتطلبات الراهن، ميزتها الاستقلاليّة في الرأي بالنسبة إلى نظرائه، سواء أكانوا عربًا أم مستعربين. وكثيرًا ما ينبري مجادلًا كبار المستشرقين، فيوافقهم طورًا وينقدهم طورًا آخر عند مجانبتهم الواقعَ وانزياحهم عن مسلك الحقيقة التاريخيّة، وقد يعاتبهم أحيانًا على عدم مقدرتهم على الذهاب بعيدًا في تحاليلهم.

تفاعل هذا المؤرّخ التونسي الحداثي المنهج مع كثير من القضايا العربيّة. وكان متفتّحًا على عالم رحابه واسعة، لا يقتصر على الغرب الأوروبي، بل يشمل الحضارات الكبرى في الشرق الأقصى، والهند والصين.

ومثّل كتاب **الشخصية العربية والمصير العربي**[15] صورة لرؤية المؤلف ووجدانه، وردّ فعل مباشًرا على الأوضاع العربيّة في العقدين السادس والسابع من القرن الماضي. كيف نظر إلى القضايا العربيّة الراهنة؟ وكيف تعامل مع الإرث الحضاري؟ عبّر في مقدّمته عن تردّده في اقتحام هذا الحقل المعرفي، وكان يعتريه قلق معرفي، مصرّحًا بأنّه لم يكن "مرتاحًا إلى أيّ محيط معيّن"[16]. ولئن أشاد هذا المفكّر الحرّ بمدى تأثّره بالتيارات الفكريّة في المشرق، فإنّه لم يكن يشعر بالانتماء إليها، وكان مقتنعًا أنّ تجديد الفكر العربي ينطلق من المغرب[17].

12 لعلّ آخر دراسة في هذا الموضوع هو كتابنا الذي سينشر في الأيّام القريبة، وعنوانه: **الجذور التاريخيّة لبلاد المغرب، جدليّة السلطة والمجتمع والمجال (خلال القرنين الأوّل والثاني هـ/ السابع والثامن م)**. ولمّا أعلمته بذلك قبل وفاته بسنتين، كان حريصًا على السؤال عنه كلّما التقيت به، وشاء القدر أن لم يتمكّن من الاطّلاع عليه.

13 هشام جعيط، "نظرة ابن خلدون إلى المدينة ومشكلة التمدين"، ضمن أعمال ندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، **الحياة الثقافيّة**، العدد 9 (أيار/ مايو - حزيران/ يونيو 1980)، ص 234-239.

14 هشام جعيط، "التاريخ والثقافة والدين في المغرب"؛ "الإسلام في المغرب الحديث"، في: **أزمة الثقافة الإسلاميّة** (بيروت: دار الطليعة، 2000)، ص 167-183، 184-197.

15 Hichem Djaït, *La personnalité et le devenir arabo-islamiques* (Paris: Editions du Seuil, 1974), p. 301;

جعيط، **الشخصيّة العربيّة الإسلامية**.

16 جعيط، **الشخصية العربية الإسلامية**، ص 5.

17 المرجع نفسه، ص 7.



والحقيقة أنّ هذا المصنّف لم يكن تحليقًا في عالم الفكر، بل أبدى فيه مؤلفه رغبة في "أن يكون نداءً للضمير العربي الإسلامي، وأقصى طموحه أن يثير اليقظة"، لأنّه "لا مناص لرجل الفكر من التفكير في مستقبل مجتمعه"[18]. وإذ أعرب عن مشروع بناء "وحدة عربيّة"، وفق شروط عدّدها، فإنّه لم يخف ضعف الشعور القومي في البلاد العربيّة، ومردّه الولاء إلى الدولة الإقليميّة بدرجة أولى. ثمّة موضوعان مثّلا محور اهتمام جعيط: الشخصيّة والمصير، وقد خلص إلى أنّ الشخصية "لن تجد تكاملها المحسوس إلّا في كيان عربي يترقّب الإنشاء"، رافضًا في الآن نفسه التقليد والتحديث على الطريقة الكلاسيكيّة أو المنهج الماركسيّ. فهو تحديث علمانيّ جديد، متميّز بجدليّة بين الاستمرار والتغيير، بين الخصوصي والعالمي[19].

وإذ طرح السؤال التالي: هل أنّ الانتماءين الإسلامي والعربي يشكّلان الأسس التاريخيّة والثقافيّة للشخصيّة، فإنه قام بفحص دقيق لهذه المسألة، مفكّكًا عناصرها، متنقّلًا من السياسي إلى اللغوي، مقارنًا بين القوميّة في الغرب ونظيرتها في العالم العربي، مقدّمًا تصوّرات للمستقبل الذي يستوجب معالجته من الداخل، للحفاظ على التنوّع الفكري، منتهيًا إلى الرغبة في بناء مصير مشترك. وفي ضوء تحليل الأوضاع السياسيّة في بلدان المغرب ومصر، قدّم فكرة أكثر واقعيّة، وهي وحدة أربعة مجالات: دول النيل، والمغرب، والهلال الخصيب، والجزيرة العربية، معتبرًا أنّ الوطنيّة المتطرّفة كانت حائلًا دون وحدة بلدان المغرب[20]. وخلص إلى ضرورة مراجعة القيم التي نعيش عليها، والانطلاق من ثالوث للتجديد، في الدين والإنسان والعلاقة بين المجتمع والدولة[21].

وفي الحصيلة، جسّد هذا الكتاب مدى اطّلاع المؤلّف، وهو في سنّ النضج، على دراسات فلسفية وسوسيولوجيّة وسياسيّة وتاريخيّة متنوّعة، متنقّلًا بالقارئ من موريس ميرلوبونتي إلى كارل ماركس وجاك بارك وغير هؤلاء، وذلك بعد أن سبق أن نشر مقالات تاريخيّة عن الغرب الإسلامي زمن الولاة. وبحث في العمق التراثي عن مقوّمات الهويّة، من دون أن تكون انغماسًا في الماضي ومجرّد تأصيل له، بل من حيث هي منطلق للإصلاح والتجديد والتحديث وبناء مصير مشترك، وهي المصطلحات التي استعملها في هذا الصدد. وفي سبيل ذلك، دعا إلى عقلنة الإنسان العربي والنظام السياسي والاجتماعي. ويحقّ لنا أن نتساءل في هذا الصدد: هل استطاع مشروع هشام جعيط في التحديث والتجديد أن يتفاعل مع مجريات الأحداث العالميّة والعربيّة المعاصرة؟ أو بالأحرى: ماذا بقي من هذا التصوّر الفكري بعد مضيٍّ نحو نصف قرن؟

رابعًا: أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة[22]

نشر هذا الكتاب بعد أربع سنوات من صدور المؤلّف السّابق **الشخصيّة العربيّة الإسلاميّة**، وقد تعرّض فيه لنظرة الغرب للعالم الإسلامي في العصر الوسيط والحديث والمعاصر، وذلك في محورين أساسيين: أحدهما متعلق بنظرة الآخر، وهو الأوروبي، أما الآخر فهو الإسلام وأوروبا من حيث إنهما بنيتان تاريخيتان.

تميّزت هذه النظرة في العصر الوسيط بالحِجاج والجدال، من دون أن تكون في منأى عن اتهام الحضارة الإسلاميّة بالشهوانيّة والعدوان والقوّة. واستمرّت هذه الرؤية في العصر الحديث، مع اقترانها بالمتحوّلات الاقتصاديّة الحاصلة في ضفاف المتوسّط. ومنذ القرن الثامن عشر، ازداد اهتمام المستشرقين بالشرق، فحصلت مقارنته بأوروبا ووقع البحث عن أسباب انحطاط العالم الإسلامي، في ظلّ الدولة العثمانيّة. وانطلاقًا من أمثلة عديدة لمفكّرين ورومنطيقيين (مثل الشاعر الفرنسي ألفونس دو لامارتين، والكاتب فرانسوا ماري

18 المرجع نفسه، ص 8.
19 المرجع نفسه، ص 10.
20 المرجع نفسه، ص 92.
21 المرجع نفسه، ص 108.
22 Hichem Djaït, *L'Europe et l'islam* (Paris: Editions du Seuil, 1978).



آروويه "فولتير")، خلص المؤلّف إلى نظرة راوحت بين الحياد من جهة، والانحياز والتعالي من جهة أخرى، مفرّقًا بين أوروبا الغربيّة المجاورة للعالم الإسلامي والجرمانيّة البعيدة عنه نسبيًّا. وعمومًا، ساد الاستشراق في نهاية القرن التاسع عشر احترازٌ من الحضارة الإسلاميّة والتعصّب ضدّها، قبل أن يستقرّ الأمر ويظهر استشراق مُوالٍ للثقافة الإسلاميّة في منتصف القرن العشرين[23].

أمّا الاستشراق الألماني، فقد رأى جعيط أنه متميّز بالجديّة، وبكثير من الموضوعيّة؛ بالنظر إلى أنّ ألمانيا لم تعرف اتصالًا مستمرًّا مع العالم الإسلامي، باستثناء ما حصل مع الدولة العثمانيّة في العصر الحديث، وظلّت العلاقات بينها وبين العالم الإسلامي مجرّدة وغير مباشرة. وفضلًا عن إغناتس غولدتسيهر (1950-1921) Ignác Goldziher، وكارل هينرش بكر (1933-1876) Carl Henrich Becker، وخصوصًا يوليوس فلهاوزن (1918-1844) Julius Wellhausen، تعرّض جعيط لفكر فيلسوفين في التاريخ؛ هما جورج فيلهلم فريدريش هيغل في بداية القرن التاسع عشر، صاحب كتاب **فلسفة التاريخ** وأوسفالد شبنغلر في بداية القرن العشرين. خصّص الأوّل مجالًا لدراسة الشرق القديم والحضارة الإسلاميّة، معتبرًا أنّ لهما دورًا في بناء أوروبا الحديثة. ورأى الثاني أنّ الإسلام، والثقافة العربيّة عمومًا، ظاهرة مركزيّة لتاريخ الشرق، ومن ضمن الثقافات الثلاث المشكّلة لنواة التاريخ العالمي؛ وهي على التوالي الثقافات القديمة، والعربيّة، والغربيّة. ومن ثمّ، سعى شبنغلر، من خلال مقارناته بين هذه العوالم الثلاثة، إلى الخروج من المركزيّة الأوروبيّة. وعلى خلاف ذلك، ماثل كارل ماركس بين الحضارة الغربيّة والثقافة عمومًا، في حين رمى العالم الشرقي بأنه "في خانة البربريّة"، بحسب عبارة جعيط. وفي مقالة "الهويّة تؤكّد نفسها"[24]، توقّع انحسار الاستشراق وضموره. وما هو معلوم أنّ آليات البحث للاستشراق وطرائقه ومؤسّساته تغيّرت، وكذلك الاسم: الدراسات العربيّة والإسلاميّة، عوضًا عن الاستشراقيّة. ولقد صادف أن دعيت لحضور المؤتمر الثامن والعشرين للمستعربين ودارسي الإسلام المنعقد في بلارمو سنة 2016، والمشاركة في أعماله، وشاهدت عن كثب الاتجاهات الجديدة لهذه الدراسات، ومدى صحّة توقّعات جعيط في هذا الشأن[25].

أمّا في المحور الثاني المخصّص للإسلام وأوروبا، فقد نبّه إلى "أنّ الإشكاليّة القديمة إسلام - غرب قد ولّى عهدها لأنّه لم يعد هناك إسلام موحّد، ولأنّ الغرب أصبح مزيجًا مركّبًا، كما أنّ الحداثة اليوم لا تحمل معنى حداثة الأمس"[26]. ووضع جعيط الحضارة الغربيّة في إطارها المناسب، وذلك في علاقة بحضارات أخرى سابقة (الحضارة القديمة والحضارة الإسلاميّة)، وعلاقة بالهند والصين أيضًا، معيدًا النظر في مفاهيم مثل العصر الوسيط، الذي يعتبره الغرب "قوسًا كبيرًا" بين العصور القديمة والعصر الحديث، في حين عرفت الحضارة العربيّة الإسلاميّة إضافات جديدة خلال تلك الحقبة. وخلص إلى القول: "إنّ ولادة أوروبا للتاريخ قد تمّت عبر الإسلام: في مرحلة أولى تراجع دفاعي وثانية انفجار هجومي". وأضاف قائلًا: "إنّ كلّ الشعوب المعروفة قد استيقظت وأدخلت التاريخ عبر اتصال مع الإسلام[27]. وتناول في هذا الفصل الجدليّة بين المجالات الثلاثة: الإسلام والغرب والصين، مركّزًا أكثر على المعطى الثقافي، معتبرًا أنّ ما ينقص البلدان الإسلاميّة هو النمط الإنساني للمثقّف العضوي[28].

---

23 جعيط، **أوروبا والإسلام**، ص 44.

24 "مقابلة مع الدكتور هشام جعيط: الهويّة تؤكّد ذاتها عفويًّا ولا بد من غرس الحداثة"، مجلة **المستقبل العربي**، العدد 294 (2003)، ص 17-18.

25 "28th Congress of the Union Européenne des Arabisants et des Islamisants," Palermo, 12-16 Septembre, 2016.

26 جعيط، **أوروبا والإسلام**، ص 123. أضاف قائلًا إنّه "لا يوجد اليوم جدال بين أوروبا والإسلام، ولكن هناك نقاش بين كلّ أوروبي مع ذاته ومع العالم، وبين كلّ مسلم مع ذاته ومع أوروبيته هو"، المرجع نفسه، ص 18.

27 المرجع نفسه، ص 78.

28 المرجع نفسه، ص 91.



ومن خلال تعرضه للمدينة الإسلاميّة، وتحديدًا الكوفة، نستشعر أنّ ذلك كان إيذانًا بالانكباب على مشروع بحثي جديد هو مصر الكوفة. وقد مثّلت هذه الأطروحة بدورها منعرجًا مهمًّا في دراسة المدينة الإسلاميّة، وحسمت - إلى حدّ بعيد - نقاشات عديدة للباحثين متعلقة بطبيعة المدينة العربيّة.

وما يمكن أن نلاحظه في هذه العلاقة أنّ المستعربين المعاصرين طوّروا نظرتهم إلى التاريخ العربي الإسلامي في السنين الأخيرة، وحادوا عن هذا الاتجاه السائد في السبعينيات من القرن العشرين إلى اتجاه آخر متأثّر بمقتضيات العولمة الثقافيّة القائمة على التشكيك في كثير من المسلّمات، والقيام بمراجعات هي في واقع الأمر عودة إلى المناهج التقليديّة السابقة.

خاتمة

تلك هي البدايات لحياة مؤرّخ ومفكّر، اقتحم مجالًا فكريًّا مهمًّا تعلّق بمسائل التاريخ الإسلامي والحداثة والعلمانيّة والدين والوحدة العربيّة والدولة وغيرها، وفضّل "عدم الوقوف على الربوة"، فقدّم أفكاره التي ما زالت تثير ردود فعل الباحثين. ولعلّ آخرها كتاب مخصّص لمؤلّفات جعيط عنوانه **العلمانيّة المفتوحة: قراءة نقديّة لمشروع هشام جعيط**[29]، وإن بدا انحياز صاحبه الواضح إلى التفسير التقليدي الرافض للتجديد والتحديث[30].

بدأ مسيرته بكتابة مقالات متميّزة عن تاريخ إفريقيّة في عصر الولاة، وقد ظلّ بريقها ساطعًا إلى حدّ عصرنا الحالي، رغم تقدّم البحث التاريخي في هذا المجال. ولئن أقيم مشروع عبد الله العروي على إعادة تركيب بلاد المغرب في الحقب كلّها، بدءًا من العصر القديم، ووصولًا إلى العقد السابع من القرن الماضي، والدعوة إلى إعادة كتابة تاريخ هذه البلاد، لتخليصه من شوائب القراءة الاستعمارية، فإنّ هشام جعيط فضّل قراءة هذا التاريخ عموديًّا، مقتصرًا على حقبة التأسيس دون غيرها، للغوص في أعماقها واستخراج "دررها"، مسهمًا بذلك في إنجاز هذا المشروع الذي هو في حاجة إلى تخصّص دقيق.

إلّا أنّ إرهاصات الفكر العربي المعاصر من جهة، وهاجس التفكير في الجدليّة القائمة بين الثقافة العربية الإسلاميّة والحداثة الأوروبيّة من جهة أخرى، قد أدّيا به إلى الانكباب على مواضيع فكريّة حاسمة، وتحديدًا الشخصيّة العربيّة الإسلاميّة، ثمّ العلاقة بين الإسلام وأوروبا. وقام مشروعه على بناء ثقافة عربيّة وطنيّة ملتزمة بقيم الحداثة والعلمانيّة، وغير مناهضة للدين. وكان يعتقد أنّ الوطن العربي "عاجز حاضرًا ومستقبلًا عن أيّ تقدّم في العلوم الطبيعيّة المقترنة بالتكنولوجيا ما لم يكن موحّدًا في دولة أو فضاء مندمج، مستقرًّا مسالمًا، مبتعدًا عن مركّبات الاضطهاد"[31]. وهو لا ريب الطور الأوّل من مسيرته البحثيّة، وقد تلاه طور آخر، عاد فيه من جديد إلى التاريخ، مهتمًّا بموضوع حاسم في تاريخ الحقبة التأسيسيّة، وهو المدينة العربيّة الإسلاميّة، وذلك انطلاقًا من أنموذج مصر الكوفة. وظلّ طوال حياته يحمل مشاغل وطنه، متنقّلًا بين التاريخ والفكر، راصدًا التطوّرات الأخيرة في هذه الربوع، وقبل أن يفارق هذه الأرض بوقت قصير، نشر كتابه **التفكير في التاريخ والتفكير في الدين**[32].



29 هاشم الميلاني، **العلمانيّة المفتوحة: قراءة نقديّة لمشروع هشام جعيط**، رؤى نقدية معاصرة 6 (النجف: منشورات العتبة العبّاسيّة المقدّسة، 2020).

30 يقول مثلًا: "لو نظرنا إلى الماضي لرأينا أنّ الحضارة الإسلاميّة وتفوّق العالم الإسلامي على جميع الكرة الأرضيّة إنّما كان بفضل الدين والإسلام، وحتّى الدولة الأمويّة التي كانت أبعد ما يكون عن الإسلام، كانت تعمل الفتوحات باسم الإسلام. فلماذا يريد جعيط وأمثاله من الحداثويين ترك هذا العامل الإيجابي وإدخال العالم الإسلامي في ثقافة مستوردة"، ينظر: المرجع نفسه، ص 277-278.

31 هشام جعيط، "المعرفة في الوطن العربي: مشكل التراث الفكري"، **المستقبل العربي**، مج 27، العدد 307 (أيلول/ سبتمبر 2006)، ص 109.

32 Hichem Djaït, *Penser l'Histoire, penser la religion* (Tunis: Céres éditions, 2021).



المراجع

العربية

جعيط، هشام. **أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة**. بيروت: دار الطليعة، 1978.

______. "نظرة ابن خلدون إلى المدينة ومشكلة التمدين". ضمن أعمال ندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر. **الحياة الثقافيّة**. العدد 9 (أيار/ مايو - حزيران/ يونيو 1980).

______. **الشخصيّة العربيّة الإسلامية والمصير العربي**. ترجمة المنجي الصيّادي. بيروت: دار الطليعة، 1984.

______. **أزمة الثقافة الإسلاميّة**. بيروت: دار الطليعة، 2000.

______. **تأسيس الغرب الإسلامي: القرن الأول والثاني ه/ السابع والثامن م**. بيروت: دار الطليعة، 2004.

______. "المعرفة في الوطن العربي: مشكل التراث الفكري". **المستقبل العربي**. مج 27، العدد 307 (أيلول/ سبتمبر 2006).

حميش، بنسالم. **في معرفة الآخر**. ط 2. دمشق: دار الحوار، 2003.

الميلاني، هاشم. **العلمانيّة المفتوحة: قراءة نقديّة لمشروع هشام جعيط**. رؤى نقدية معاصرة 6. النجف: منشورات العتبة العبّاسيّة المقدّسة، 2020.

هوبكنز، ج. ف. ب. **النظم الإسلاميّة في المغرب في القرون الوسطى**. ليبيا/ تونس: الدار العربيّة للكتاب، 1980.

الأجنبية

Cambuzat, Paul - Louis. *L'évolution des cités du Tell en Ifrîqiya du VIIe au XIe siècle*. Alger: Office des Publications Universitaires, 1972.

Djaït, H. "La wilâya d'Ifrîqiya au IIe/ VIIIe siècle: Etude institutionnelle." *Studia Islamica*. no. 27 (1967).

________. "Note sur le statut de la province d'al-Andalus, de la conquête à l'instauration de l'émirat omayyade (93-138/ 711-756)." *Les Cahiers de Tunisie*. no. 61-64 (1e-4e tr. 1968).

________. "La conquête arabe et l'Emirat." *Histoire de la Tunisie, le Moyen Âge*. Tunis: STD, 1972.

________. *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*. Paris: Editions du Seuil, 1974.

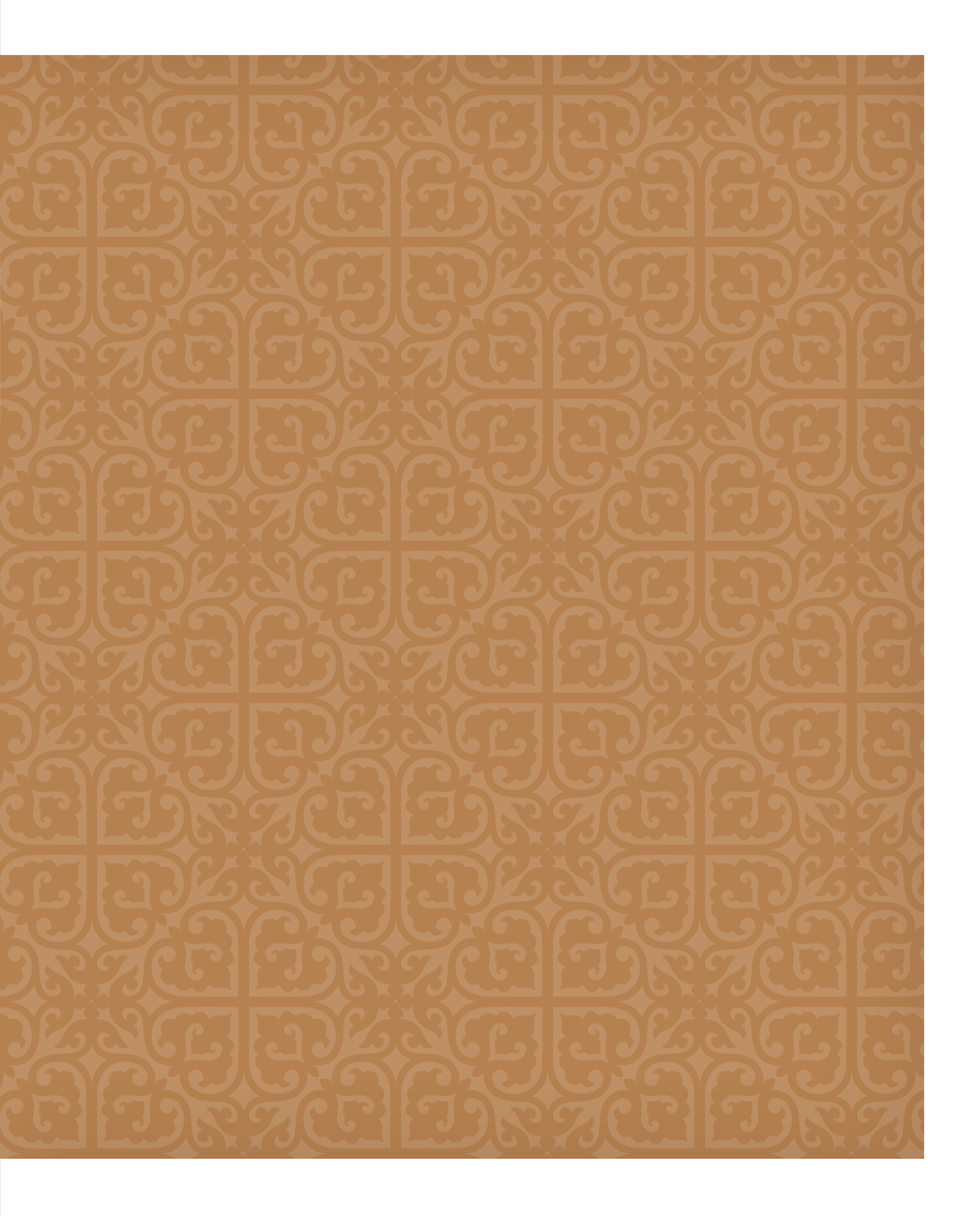
________. *L'Europe et l'islam*. Paris: Editions du Seuil, 1978.

________. *Penser l'Histoire, penser la religion*. Tunis: Céres éditions, 2021.

Hopkins, J.F.P. *Medieval Muslim Government in Barbary: Until the Sixth Century of the Hijra*. London: Luzac, 1958.



مراجعات كتب
Book Reviews





DOI: https://doi.org/10.31430/ZUZB1055 :الرقم التعريفي

عبد الحميد هنية | Abdelhamid Hénia*

مراجعة كتاب هشام جعيط: مسار باحث ومفكر تونسي

Review of *Hichem Djaït: Itinéraire d'un Universitaire Et Intellectuel Tunisien*

المؤلف: حياة عمامو.

عنوان الكتاب: هشام جعيط: مسار باحث ومفكر تونسي.

العنوان الأصلي: *Hichem Djaït: Itinéraire d'un Universitaire Et Intellectuel Tunisien.*

الناشر: Casablanca: Centre culturel du livre.

سنة النشر: 2019.

عدد الصفحات: 142.

* باحث ومؤرخ تونسي.

A Tunisian researcher and historian

abdelhamid.henia@dohainstitute.edu.qa

107



يشتمل كتاب **هشام جعيط: مسار باحث ومفكر تونسي**، لحياة عمامو، على مقدمة من تحرير ممثلي الهيئتين الساهرتين على إنجازه (جائزة الملك فيصل بالمملكة العربية السعودية، وكرسي معهد العالم العربي بباريس)، وكذلك على توطئة، وأربعة فصول: يتناول الفصل الأول حياة جعيط ومساره العلمي، أما الثاني فهو يعرض مقتطفات من بعض مؤلفاته، ويتناول الفصل الثالث الكتابات التي خصت جعيط وإنتاجاته، وأخيرًا يختتم الكتاب بعرض لمختلف إنتاجات جعيط.

ترجع فكرة إنجاز هذا الكتاب إلى مبادرة هيئتين علميتين: جائزة الملك فيصل، وكرسي معهد العالم العربي بباريس. وكان الهدف هو التعريف لدى عموم الناس بحوالى مئة باحث وجامعي من البلاد العربية وفرنسا، تميزوا بما بذلوه من جهد لخلق ظروف الحوار البنّاء في أشكاله المتعددة بين ضفتَي المتوسط طوال القرنين الأخيرين.

بدأت الباحثة حياة عمامو بالتعريف بشخصية جعيط العلمية والفكرية، مبيّنة كيف أنه يُعد من أوائل الجامعيين التونسيين بعد الاستقلال، وعُرف بكونه مؤرخًا ومفكرًا في الوقت نفسه، وأثر بإنتاجاته في الساحة الثقافية والعلمية على نطاق واسع، وأن كتاباته شكّلت موضوع جدل منذ البداية ولا تزال.

تميز مسار جعيط بمجموعة من ثنائيات تشكلت على مستوى تكوينه الدراسي والمعرفي والفكري. فبينت المؤلفة كيف أنه ترعرع في وسط أرستقراطي، وهو مخضرم؛ إذ عاش فترة الاستعمار الفرنسي وفترة الاستقلال في ظل الدولة الوطنية. وكان تكوينه التعليمي في "المعهد الصادقي" مزدوج اللغة (عربي وفرنسي) ومتجذرًا في الأصالة العربية الإسلامية. ثم انتقل إلى باريس حيث عايش أجواء الحداثة الغربية، فخلق ذلك لديه حاجة إلى التفكير في مسألة الحداثة.

دعم جعيط تكوينه بقراءات متنوعة وخاصة في مجال الفلسفة، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وغيرها، مما ساعده على الخوض في مسائل فكرية بداية من أواخر ستينيات القرن العشرين. وتواصل عطاؤه في هذا المجال طوال الفترة اللاحقة؛ إذ تميز بمعرفة واسعة، وبفكر نقدي لما له علاقة بالحضارة العربية الإسلامية في الماضي والحاضر مع مقارنتها بالحضارة الغربية، وكذلك بما له علاقة بمستقبل الإنسانية.

أما الثنائية الأخرى التي ميزت أعماله فهي المراوحة بين المرحلة التأسيسية للإسلام ومرحلة الالتقاء بين الإسلام والعالم الأوروبي في ظل صدمة الحداثة والشعور الأناني الذي يُميز الآخر. لم تكن مهمة جعيط في كل ذلك سهلة بالرغم من التكوين المتين الذي حصل عليه من معارف وسعة اطلاع. فتميزت إنتاجاته بشكلها المركب، سواء كان ذلك على مستوى التفكير أو على مستوى المنهج.

اهتم جعيط بدراسة العلاقة بين الإسلام والغرب في الفترة المعاصرة. وأبرز طبيعتها المركبة سواء عند الحديث عن التفوق التقني للغرب، أو عند الحديث عن مسؤولية القوى الاستعمارية في تشويه الحداثة في البلدان العربية الإسلامية. لكن اهتماماته الأساسية تبقى دراسة الإسلام في مرحلته التأسيسية، سلاحه في ذلك المعرفة الدقيقة بالمصادر وبكتابات المستشرقين والفكر النقدي. فركز على عدد من القضايا المهمة مثل "التمصر"، و"الفتنة"، و"السيرة المحمدية"، وغيرها.

الوسط العائلي الذي نشأ فيه هشام جعيط

تتناول الباحثة في هذا الباب الوسط العائلي الذي نشأ فيه جعيط. فهو من مواليد 6 كانون الأول/ ديسمبر 1935. نشأ في صلب عائلة من أعيان مدينة تونس. أعطت عائلة جعيط العديد من علماء الدين مُدرِّسين ومُفتِين وعدولًا، وكذلك تجارًا وملاكين عقاريين. وأعطت العائلة، أيضًا، العديد من الرجالات الذين شغلوا مناصب عليا في السلطة في إطار حكم البايات، خاصة خلال الفترة الاستعمارية.



أما عائلة هشام جعيط من الأم (عائلة بيرم) فهي لا تقل شهرة في مدينة تونس؛ إذ أعطت هي الأخرى العديد من مشاهير العلماء (باش مفتي، وشيخ الإسلام، و"قاضي حنفي"، وعدول)، خاصة خلال الفترة التي سبقت الاستعمار.

هكذا ترعرع جعيط في وسط عائلي تميز بالعلم والمعرفة. وكان لوالده الدور الكبير في تمكينه من معارف متنوعة، وغنم كذلك مما أمكن له أن ينهل من المكتبة العائلية. وتدعّم تكوينه خاصة عندما التحق في السن الخامسة عشرة بالمعهد الصادقي. فشكّل ذلك نقطة مفصلية في تكوينه. كان تكوينه قبل ذلك باللغة العربية أساسًا. مع دخوله المعهد الصادقي اتخذ تكوينه منحى جديدًا يقوم بدرجة أولى على اللغة الفرنسية، وعلى العلوم الحديثة مثل الفلسفة والمناهج العلمية والفكر النقدي بصورة عامة، مما هيَّأه لخوض غمار التعليم العالي في باريس في مجال علم التاريخ. واختتم دراسته العليا بالحصول على درجة التبريز في سنة 1962. وبعد 19 سنة حصل على درجة دكتوراه الدولة في سنة 1981 بإشراف كلود كاهين Claude Cahen.

هشام جعيط: المدرس والباحث بالجامعة

بعد حصول جعيط على درجة التبريز، رجع إلى تونس وعُين مباشرة في الكلية الزيتونية لأصول الدين. لكن لم تعد الزيتونة في بدايات مرحلة الاستقلال تحظى بالمكانة نفسها التي كانت عليها فيما مضى. فكان جعيط يشعر بالإحباط طوال السنوات الخمس التي قضاها في هذه الكلية؛ إذ كان يطمح إلى أن يكون ضمن المدرسين في قسم التاريخ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، خاصة أنه التونسي الوحيد الحاصل على شهادة التبريز في اختصاص التاريخ. فكانت تجربته الأولى في مجال التعليم مريرة. وأخيرًا، عُيِّن في سنة 1967 مدرسًا في قسم التاريخ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية. وحينئذ وجد توازنه وبدأت مواهبه تتفتق فنشر تدريجيًّا العديد من الدراسات الأكاديمية في أبرز المجلات العلمية حول التاريخ الإسلامي في المغارب. وكانت له مشاركات في كتب جماعية حول تاريخ تونس وتاريخ أفريقيا.

في بداية السبعينيات من القرن الماضي، انتقل جعيط إلى باريس لكي يُلحق بالمركز الوطني للبحوث العلمية CNRS وبدأ إشعاعه العلمي يأخذ بعدًا عالميًّا، خاصة بعد نشر كتابين: الأول هو **الشخصية العربية الإسلامية ومستقبل العالم الإسلامي**، والثاني هو **أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة**. وفي سنة 1977، عاد إلى تونس والتحق بدار المعلمين العليا لكي يدرس التاريخ الإسلامي الوسيط، ثمّ استقر نهائيًّا، بداية من سنة 1981، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في تونس، حيث تميزت مساهماته بالطرافة والجدة، خاصة في مجال التاريخ الإسلامي الوسيط. وقد تحولت كل محاضراته في الكلية بين سنتَي 1982 و1996 إلى كتب نشرت تباعًا طوال هذه الفترة، من ذلك نذكر: **الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية**، بالفرنسية (1986)، و**الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، بالفرنسية (1989)، ثم "ثلاثية محمد" **في السيرة النبوية**، بالعربية (1999-2007)، قبل أن تُترجم إلى الفرنسية والإنكليزية لاحقًا.

إشعاع هشام جعيط

لم يلتجئ جعيط، على غرار عدد من جامعيِّي جيله، إلى الحصول على المناصب الإدارية والسياسية لبناء شهرته. بل اعتمد أساسًا على إنتاجه العلمي الغزير والمتنوع الذي تجاوز إشعاعه الأوساط الجامعية واستقطب اهتمام جماهير واسعة محلية ودولية. وتمثل هذا الإنتاج الذي امتد فترةً زمنية طويلة، من 1974 إلى 2012، في كتابات تخص كلها الحضارة العربية الإسلامية، وهي مقسمة إلى بعدين



أساسيين: الأول فكري والثاني تاريخي. وتتمثل أكبر علامة دالّة على هذا الإشعاع الدولي في ترجمة كتبه إلى العديد من اللغات من ذلك العربية، والإنكليزية، والإسبانية، والفارسية، والروسية.

إلى جانب ذلك، له مساهمات عديدة في مجلات علمية وصحفية باللغتين العربية والفرنسية حول قضايا "حارقة" تخص الرأي العام في المجتمع العربي الإسلامي عمومًا. وهي مساهمات موجهة أساسًا إلى قرّاء غير أكاديميين من العرب، ومن غير العرب.

ألقى جعيط العديد من المحاضرات في البلدان العربية (في لبنان، والعراق، ومصر، والأردن، والسعودية، وقطر ... إلخ)، وفي معهد العالم العربي بباريس. وكان أستاذًا زائرًا في العديد من الجامعات العالمية الأميركية والأوروبية. وحصل على العديد من الجوائز المحلية والدولية. وحظي بتكريم مزدوج من معهد العالم العربي بباريس وجامعة تونس.

أعمال مختارة لهشام جعيط

اختارت المؤلفة حياة عمامو في هذا الباب أن تلخص محتوى أربعة كتب لجعيط. وهي على التوالي **أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة** (1978) (ص 27-37)؛ **والفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر** (1989) (ص 38-57)؛ والجزء الثالث من "ثلاثية محمد" بعنوان: **في السيرة النبوية - 3 - مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام** (2012) (ص 57-71)؛ وأخيرًا كتاب **تأسيس المغرب الإسلامي: القرن الأول والثاني هـ/ السابع والثامن م** (2004) (ص 71-78).

ثم قدمت المؤلفة مقتطفات من كتب جعيط الأخرى التي لم تتعرض لها بالتلخيص. وخصت هذه المقتطفات الكتب التالية: **الشخصية العربية الإسلامية ومستقبلها**[1] (1974) (ص 79-88)؛ **الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية** (1986) (ص 89-95)؛ **وأزمة الثقافة الإسلامية** (2005) (ص 95-105)؛ **وفي السيرة النبوية - 1 - الوحي والقرآن والنبوّة** (ص 105-107)؛ **وفي السيرة النبوية - 2 - تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة** (ص 108-119).

عندما تصبح أعمال هشام جعيط موضوع بحث وتفكير

في هذا الباب تناولت المؤلفة حياة عمامو مختلف الكتابات التي اهتمت بشكل أو بآخر بإنتاجات جعيط، من ذلك العدد الكبير من المراجعات التي خصت كتبه، سواء كانت باللغة العربية أو باللغات الأجنبية، وسواء نشرت في مجلات علمية عربية أو في مجلات علمية أجنبية. وتُبين هذه الكتابات المكانة العالية التي أصبح يحتلها جعيط على الساحة العلمية العربية والدولية؛ ليس لدى الأكاديميين فقط، بل أيضًا لدى الطلبة والناس العاديين المتعلمين عمومًا.

إلى جانب المراجعات العديدة التي تناولت بالتحليل كتابات جعيط، قدّمت عمامو ثلاثة كتب جماعية خصت من زوايا مختلفة شخصية جعيط الفكرية والعلمية. اهتم الأول، **المفكرون المغاربيون المعاصرون** (1993)، إلى جانب هشام جعيط، بمحمد علال الفاسي، ومحمد أركون، وعبد الحميد بن باديس، ومحمد عابد الجابري، ومصطفى لشرف، وعبد الله العروي، ومحمد حسن وزاني، ومحمد مختار سوسي. وجاءت الدراسة، التي خصت جعيط بقلم عبدو فلالي الأنصاري، بعنوان "هشام جعيط أو طغيان البراديم". أما الكتاب الثاني، **التاريخ والتقدم: دراسات في أعمال هشام جعيط** (2011)، فهو عبارة عن حصيلة أعمال ملتقى نظمه قسم الفلسفة

1 Hichem Djaït, *La personnalité et le devenir arabo-musulman* (Paris: Editions Seuil, 1974), p. 301.



بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الحسن الثاني في المغرب. ونسق أعمال الملتقى أستاذ الفلسفة في الجامعة نفسها عبد الإله بلقزيز. وجاء الكتاب الثالث بعنوان **جدلية الهوية والتاريخ: قراءات تونسية في مباحث الدكتور هشام جعيط** (2018)، وهو حصيلة ندوة نظمها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ونسّق أعمالها مدير المركز الأستاذ مهدي مبروك (فرع تونس).

وبينت حياة عمامو، في فقرة أخيرة، كيف شكّلت إنتاجات جعيط منطلقًا لمقررات في اختصاصات مختلفة بجامعات دولية. من ذلك نذكر قسم التاريخ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة شاربروك بكندا الذي اعتمد مقررًا دراسيًّا، في كانون الأول/ ديسمبر 2012، بعنوان "العالم الإسلامي منذ البدايات إلى القرن الثالث عشر"؛ إذ شكل كتاب جعيط **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر** محوره الأساسي.

وفي الختام، استعرضت المؤلفة قائمة من إنتاجات هشام جعيط مركزة أساسًا على مجموعة الأعمال التي تقاسمت جانبين أساسيين من إنتاجاته: أي الفكر والتاريخ.

المراجع

Djaït, Hichem. *La personnalité et le devenir arabo-musulman.* Paris: Editions Seuil, 1974.



الرقم التعريفي: https://doi.org/10.31430/EYME8748 :DOI

كمال عبد اللطيف | Kamal Abdellatif*

مراجعة كتاب هشام جعيط: مسار باحث ومفكر تونسي

Review of *Hichem Djaït: Itinéraire d'un Universitaire Et Intellectuel Tunisien*

المؤلف: حياة عمامو.

عنوان الكتاب: هشام جعيط: مسار باحث ومفكر تونسي.

العنوان الأصلي: *Hichem Djaït: Itinéraire d›un Universitaire Et Intellectuel Tunisien*.

الناشر: Casablanca: Centre culturel du livre.

سنة النشر: 2019.

عدد الصفحات: 142.

* أستاذ الفلسفة السياسية والفكر العربي المعاصر في كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب.

Professor of Political Philosophy and Contemporary Arab Thought at the Faculty of Arts, Mohammed V University, Rabat, Morocco.

abdellatif.kamal@yahoo.fr

112



لا تزال الأعمال التاريخية والفكرية للباحث التونسي الكبير هشام جعيط (1935-2021) في حاجة إلى القراءة والبحث، لإبراز المزايا النظرية والتاريخية التي تتمتّع بها، والنظر في نوعية الحضور الرمزي والإشعاع الثقافي الذي حققته في الفكر التونسي والثقافة العربية المعاصرة. وتعكس أعمالُه في التاريخ الإسلامي ومختلف دراساته وأبحاثه في الفكر العربي المعاصر، وقد تُرْجِم أغلبها إلى لغات عدة، صورَ انخراطه في مواجهة أسئلة الراهن التونسي والعربي، كما تشير إلى المرجعيات الكبرى الناظمة لفكره وكتاباته. نتبيَّن ذلك في أبحاثه التاريخية وعنايته بالسيرة النبوية والوحي، وكذلك في دراساته المتعلقة بالحداثة والتقدّم، وهذا الأمر يجعلنا أمام مشروع في الفكر، لا يمكن فصل أسئلته ونتائجه عن أسئلة الفكر العربي المعاصر وقضاياه؛ إذ يمكن أن تُدرج مختلف أعماله في التاريخ والفكر العربي المعاصر، ضمن جدليات أسئلة الإسلام والحداثة والتنوير في الحاضر العربي[1].

تتصف أعمال جعيط الكبرى في التاريخ الإسلامي، من قَبِيل **الفتنة: الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، و**الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية**، وأبحاثه التاريخية المجموعة في مُصنَّفه **تأسيس الغرب الإسلامي**[2]، باستيعابها أحدث المناهج في الكتابة التاريخية، وبنائِها خيارات ومواقف فكرية وسياسية. أما ثلاثيته **في السيرة النبوية**، فقد أبرزت كيفيات اعتماده على أحدث المناهج النفسية والاجتماعية والأنثربولوجية في مقاربة الخوارق المرتبطة بموضوع النبوّة والوحي، ومحاولة تعقلها بروح تفهمية[3].

نقول إن أعماله لا تزال في حاجة إلى الكثير من العناية، على الرغم من صدور بعض الأبحاث والدراسات في الأعوام الأخيرة عنها في كل من المغرب وتونس؛ إذ أصدر مركز دراسات الوحدة العربية، في عام 2011، ندوة فكرية بعنوان "التاريخ والتقدم: دراسات في أعمال هشام جعيط"[4]. وقد اقتربت أعمالها من مختلف مؤلَّفاته، واتّسمت الندوة بحضور المحتفَى به ومشاركته، وجرى فيها التنويه بجهوده في البحث، وطرائقه في الكتابة والنظر. وصدر في تونس كتاب جماعي من إنجاز فرع المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ضَمّ مجموعة من الدراسات لباحثين تونسيين، حاولوا فيها إضاءة مساره الفكري، وإبراز أهمية أعماله في الفكر التونسي والثقافة العربية المعاصرة. وضمن الروح التي تقف وراء الأعمال التي ذكرنا، أصدرت الباحثة التونسية حياة عمامو الكتاب الأول ضمن سلسلة الكتب التي يشرف على إعدادها معهد العالم العربي بباريس وجائزة الملك فيصل بالرياض، بعنوان **هشام جعيط: مسار باحث ومفكر تونسي**. ونرى أن هذا العمل تحديدًا، هو العمل الأول المخصص لدراسة أعمال جعيط ومحاولة تقديمها على نحو جامع وواضح.

اختارت السلسلة، التي خَصَّصَت أول إصداراتها لفكر جعيط وأعماله، العناية ببعض رموز الثقافة العربية والفرنسية، من أجل المساهمة في تعزيز أشكال الحوار القائمة بين ضفتَي البحر الأبيض المتوسط خلال القرنين الأخيرين، وذلك من خلال عنايتها بتقديم منجزات وأعمال مجموعة من الباحثين والجامعيين العرب والفرنسيين، ضمن سلسلة أطلقت عليها "مئة كتاب وكتاب". وقد أُنجز المشروع؛ إذ صدرت كتب السلسلة بأسماء مثقفين من العرب والفرنسيين. وحرصت المؤسستان المشرفتان عليها على أن تكون إصداراتهما مستوعبة ما يمكن اعتباره إحاطة معرفية عامة بأهم أعمال الباحثين العرب والفرنسيين الذين جرى اختيارهم. وجرت العناية، أيضًا،

---

1 كمال عبد اللطيف، **في الحداثة والتنوير والشبكات** (ميلانو: منشورات المتوسط، 2021)، ص 31-44.

2 Hichem Djaït, *La grande discorde*: *Religion et politique dans l'islam des origines* (Paris: Gallimard, 2006); Hichem Djaït, *Al-kûfa*: *naissance de la ville islamique* (Paris: G. P. Maisonneuve et larose, 1986);

هشام جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي: القرن الأول والثاني هـ/ السابع والثامن م**، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 2008).

3 هشام جعيط، **في السيرة النبوية - 1 - الوحي والقرآن والنبوّة** (بيروت: دار الطليعة، 1999)؛ هشام جعيط، **في السيرة النبوية - 2 - تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة** (بيروت: دار الطليعة، 2007)؛ هشام جعيط، **في السيرة النبوية - 3 - مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام** (بيروت: دار الطليعة، 2015).

4 **التاريخ والتقدم: دراسات في أعمال هشام جعيط (ندوة فكرية)**، عبد الإله بلقزيز (محرر) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية؛ الدار البيضاء: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك، جامعة الحسن الثاني، 2011).



بمساراتهم في البحث والكتابة، مع تقديم مختارات من أعمالهم. يُقدَّم الباحثون الفرنسيون ضمن هذه السلسلة باللغة العربية، ويُقدَّم المثقفون والباحثون العرب باللغة الفرنسية[5].

يُدرج كتاب الباحثة عمامو باللغة الفرنسية في أعمال المركز الثقافي العربي، ناشر أعمال هذه السلسلة، وهو الكتاب الذي نُعنى بتقديم محتواه[6]. ويتميز هذا الكتاب بمواصفات خاصة، تعود إلى أنّ المؤلفة تُعَدّ من أوائل الباحثات والباحثين الذين تَلَقَّوا دروس التاريخ على أيدي واحد من رواد الكتابة التاريخية العربية المعاصرة في الجامعة التونسية، منذ نهاية ستينيات القرن العشرين إلى مطلع القرن الحادي والعشرين، وهي اليوم أستاذة تاريخ متخصصة في إسلام العصور الوسطى، وترأس مختبرًا لتاريخ الاقتصاد والمجتمع في ضفتَي المتوسط في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس. كما أنها مديرة مجلة **الكراسات التونسية**، وصاحبة إصدارات عديدة متعلقة بمراحل التاريخ الإسلامي الأولي. وإذا انتبهنا إلى مجمل المعطيات التي ذكرنا ونحن نحاول التعريف بها، أدركنا أهمية عملها الذي تتجه هذه المحاولة إلى تقديم أبرز خلاصاته ونتائجه.

يكتشف قارئ هذا المصنف طريقة الباحثة في تقديم أعمال واحد من مؤسسي درس التاريخ في الجامعة التونسية في بداياتها الأولى بعد الاستقلال؛ إذ يتعلق الأمر بالمؤرخ والمفكر هشام جعيط، وبانخراطه في بناء مجموعة من التصوُّرات والمواقف المرتبطة بالمشروع النهضوي التونسي والعربي، وقد عاصر جيلًا جديدًا من النهضويين العرب في المغرب العربي، تقاطعت أعمالهم وتكاملت. نشير هنا إلى أعمال عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري (1935-2010)، ومحمد أركون (1928-2010)؛ فقد تقاطعت بعض أعماله مع أعمالهم، وشكَّلت جهدًا نظريًّا متميزًا في فضاء الفكر المغاربي والفكر العربي المعاصر. وساهمت الشروط التاريخية والفكرية العامة المؤطرة لوجودهم التاريخي، في بناء كثير من أواصر القرب والبعد بينهم[7].

يلمس قارئ الكتاب الجهد المكثَّف المبذول في فصوله، ويلمس حدوده في مسألة العناية بآثار واحدٍ من أكثر الباحثين التونسيين والعرب إشعاعًا وحضورًا، في مجال تخصصه في التاريخ الإسلامي المبكر، وفي باب اهتمامه بأسئلة الحداثة والتحديث في تونس والعالم العربي أيضًا. وقد حملت ديباجة الكتاب إشارات أبرزت فيها الباحثة كيفية نظرها إلى نوعية الحضور الرمزي الذي امتلكه جعيط في الفكر التونسي المعاصر، بالنظر إلى أنه من أوائل جامعيِّي تونس المستقلة، وبالنظر إلى أن كتاباته وأبحاثه ساهمت في إغناء المشهد البحثي والثقافي التونسي والمغاربي، ووجدت صدًى أكبر وأوسع في العالمَين العربي والغربي. نتبيّن ملامح ما أشارت إليه صاحبة الكتاب في نمط كتابته وتفكيره، وفي كثير من صور النقاش الذي ظلّت تثيره مؤلَّفاته في تونس والمغرب وفرنسا وكندا؛ إذ تُرجِمَت أهم أعماله إلى العديد من اللغات، وهو الأمر الذي وسَّع دوائر حضوره في الفكر المعاصر[8].

تتوقف الباحثة لتفصيل القول في عيّنة من القضايا التاريخية والمنهجية المرتبطة بكتابته التاريخية، وتواجه بعض مباحث الفكر التي خاض فيها أيضًا، ونفترض أن المواصفات المرسومة من الجهات التي أشرفت على هذه السلسلة من الكتب هي التي جعلت الباحثة ترسم حدودًا معيّنة لعملها، مُتَوَخِّيَةً من وراء ذلك الإحاطة بأعمال جعيط ومساره في التكوين والبحث، والإحاطة الأولية العامة بأبرز

---

5 نذكر من بين العناوين الصادرة ضمن سلسلة مئة كتاب وكتاب، علال الفاسي، عبد الله العروي، محمد عابد الجابري، فهمي جدعان، ناصيف نصار، سهيل إدريس، محمد أركون، عبد الكبير الخطيبي ... إلخ.

6 Hayat Ammamou, *Hichem Djaît: Itinéraire d'un Universitaire Et Intellectuel Tunisien* (Casablanca: Centre culturell du Livre, 2019).

7 يُراجع بحثنا "مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي، الحدود والآفاق"، وقد قارنّا فيه بين أعمال محمد أركون وما ورد في كتاب هشام جعيط **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**. ينظر: كمال عبد اللطيف، **التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987)، ص 28-102؛ كما يمكن مراجعة المقارنات التي أنجزناها بين جعيط والعروي في بحثنا: "الفلسفة والهاجس السياسي: في عوائق الكتابة الفلسفية المغاربية"، في: كمال عبد اللطيف، **درس العروي في الدفاع عن الحداثة والتاريخ** (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2014)، ص 83-94.

8 تُرجمت أهم أعمال هشام جعيط إلى اللغات الآتية: الإنكليزية، والإسبانية، والفارسية، والروسية.



القضايا والإشكالات الواردة في مباحثه، وظلّت قضايا أخرى كثيرة في حاجة إلى مزيد من التفاصيل والمعطيات التي تبرز قوة منجزاته في البحث التاريخي، وفي دائرة التفكير في الحداثة والتقدم. ونفترض، أيضًا، أن الحجم المخصص للكتب ضمن هذه السلسلة، دفع المساهمين في إنجازها إلى تكثيف أعمالهم على نحو لا يتعدّى مطلب الإحاطة العامة، كما هو عليه الأمر في هذا الكتاب[9].

جعلت الباحثة مؤلّفها في أربعة فصول. وقد حاولت في الفصل الأول "حياة هشام جعيط ومساره البحثي"، التعريف بالمؤرخ ووسطه العائلي، وتربيته ومراحل تكوينه، والدور الذي قامت به مدرسة الصادقية في تعليمه العصري، ثم تابعت مساره الجامعي بعد ذلك في فرنسا، إلى أن ناقش أطروحته الجامعية "الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية" في عام 1981، تحت إشراف كلود كاهين Claude Cahen. ولا يمكن أن نغفل الإشارة إلى تكوينه المتين والمتنوع. فقد تابع جعيط الشاب في فرنسا تعميق تكوينه الفلسفي والسوسيولوجي، فدرس جورج فيلهلم فريدريش هيغل، وسيغموند فرويد، وماكس فيبر، وحصل على درجة التبريز، واهتم بتعميق تكوينه المنهجي. واتّجه بعد ذلك إلى نشر بعض أبحاثه في مجلات دولية متخصِّصة، منها: *Studia Islamica; Annales Economie Sociétés et Civilisations*; *JESHO*; *Le Débat*[10].

توقفت الباحثة أمام الأعمال التي تبرز في نظرها حضور جعيط وإشعاعه، وأهمها **أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة**[11]؛ **والفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**[12]؛ وثلاثيته **في السيرة النبوية**. ولا جدال في أنّ المؤلَّفات التي توقفت عندها تُعَدّ من الأعمال الرائدة في الكتابة التاريخية، وفي الفكر العربي المعاصر. ولم تغفل الباحثة أعمالًا أخرى في علاقاتها بأسئلة الحاضر التونسي والعربي. نحن هنا نشير إلى مصنفه الأول **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**[13] وبحوثه المهمة المجموعة في مصنفه **أزمة الثقافة الإسلامية**[14].

أشارت الباحثة أيضًا إلى أن جعيط بدأ التدريس في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في تونس في السنة الدراسية 1966-1967، وأنه في هذه المرحلة تحديدًا بدأ ينشر بعض أبحاثه في الدوريات المتخصصة، ثم أصبح بعد ذلك أستاذًا في دار المعلمين العليا، وبدأ يقدم دروسًا حول بدايات الإسلام؛ إذ نشر أعماله المهمة في موضوعات التمدُّن الإسلامي، والفتنة الكبرى، وتاريخ الأديان، وتاريخ ما قبل الإسلام، ونشر بعد ذلك أبحاثه المرتبطة بثلاثيته **في السيرة النبوية**[15].

أرى أنّ عمامو أُهِّلت، بحكم علاقة الزمالة بينها وبين أستاذها جعيط، وهو المشرف على أطروحتها في التاريخ أيضًا، للاقتراب مما كانت تعتبر أنه يُشكِّل البُؤَر البحثية القوية في مساره البحثي في التاريخ والفكر. وأرى أنّ التركيب المنجز في الفصل الأول، وإن ساهم بعناية ووضوح في رسم المعالم الكبرى للمفكر والمؤرخ جعيط، في القضايا التي توقف عندها في مصنفاته، فإنّ الطابع العام لعمل عمامو لم يتجاوز عملية توصيف الأطر الكبرى لمحتوى مصنفاته وآثاره، من دون أن تتمكن من مساءلتها، أو أن تتوقف أمام بعض القضايا والإشكالات المرتبطة بها في الماضي والحاضر. إن أهمية هذا الكتاب تتجلى في كونه يركِّب مدخلًا عامًّا للاقتراب من منجزات جعيط

9 حرصت عمامو على متابعة أعماله وتقديم أهم نتائجها، خاصة أبحاثه التاريخية الأساس، إلّا أنها لم تُرَكِّب الإشكالات التي فكَّر فيها وهو ينظر في قضايا النهضة والتحديث والتقدم، سواء في كتابه المهم **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، أو في الأبحاث المهمة المجموعة في كتابه **أزمة الثقافة الإسلامية**.

10 Ammamou, p. 26.

11 Hichem Djaït, *L'Europe et l'Islam* (Paris: Seuil, 1978).

12 Djaït, *La Grande discorde*.

13 Hichem Djaït, *La personnalité et le devenir Arabo-Islamiques* (Paris: Seuil, 1974).

14 Hichem Djaït, *La crise de la culture islamique* (Paris: Fayard, 2004).

15 ينظر: جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**؛
Djaït, *La grande discorde*; Djaït, *Al-kûfa*: *Naissance de la ville islamique*.



وأعماله، بل إنه يفتح الباب أمام مقاربات أوسع وأشمل لأعماله[16]، مقاربات تبحث في أهمية دراسته تاريخ الفتنة في الإسلام مقارنةً بالأعمال السابقة لها، وأخرى تفكر في أهمية مباحثه في الغرب الإسلامي وما تضمّنته من جديد، مقارنةً بالمتداول في الكتابة التاريخية، ليبقى عمل المؤلفة في روحه العامة، كما أشرنا إلى ذلك سابقًا، محاولة في الإحاطة العامة بجهوده وفتوحاته الكبرى في الكتابة التاريخية.

أما في الفصل الثاني "مختارات من أعمال هشام جعيط"، فقد جمعت المؤلفة، في حدود أربعين صفحة، مختارات من بعض أعماله، وذلك في صورة نصوص مُسْتَلّة من أربعة من كتبه؛ ستة نصوص من **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، وأربعة نصوص من **الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية**، وثلاثة نصوص من **أزمة الثقافة الإسلامية**، وخمسة نصوص من ثلاثيته **في السيرة النبوية**. وفي هذا الفصل، اختارت الباحثة نصوصًا ومقاطع تتيح للقارئ معاينة بعض أوجه الطابع العام لمؤلّفاته، وهي مستلّة من أعمالٍ رائدة في البحث التاريخي، أعمال تركيبية تتعلق بإشكالات كبرى في تاريخنا وحاضرنا، وتتعلق بإشكالات ترتبط بأسئلة التأخر التاريخي العربي وأسئلة الحداثة والتقدم؛ إذ تتقاطع كثير من القضايا الواردة في أعماله وأعمال مجايليه من مثقفي النهضة العربية[17]. ونزداد تأكدًا من هذا الأمر، عندما نفكر في قراءاته بعض أعمال النهضويين العرب ونقده كيفيات تلقّيهم فلسفة الأنوار[18]، أو قراءته كتاب العروي **أزمة المثقفين العرب**[19]، وقد ألحقها بكتابه **أوروبا والإسلام**.

يتذكر الجميع مقالات جعيط المهمة في الصفحة الأخيرة من مجلة **اليوم السابع** التي كانت تصدر في باريس، ومقالاته في جريدة **القدس**. وقد توقفت الباحثة أيضًا أمام إشعاعه في الجامعة التونسية والثقافة العربية، إضافة إلى مساهماته في الصحف التونسية والعربية[20]. وأرى أنّ الباحثة لو أنها فتحت الباب في سياق النصوص التي اختارتها في الفصل الثاني للقيام بمقارنات بين بعض أعماله وأعمال عبد الله العروي، أو أعمال محمد أركون في قضايا العلمانية، لساهمت في مزيد من إبراز أهمية المواقف والقضايا المثارة في النصوص المختارة من أعماله. يضاف إلى ذلك أنها لم تفكر في نمط منهجيته في التاريخ والأبعاد التي تحملها كتاباته في قضايا الحداثة والتقدم[21].

لم تتوقف الكاتبة في عملها في ما قدّمته في الفصلين السابقين، بل أضافت فصلين صغيرين يغلب عليهما الطابع التوثيقي، المساعد في عمليات العودة إلى أعمال جعيط والأعمال التي أُنجزت حول أبحاثه في التاريخ والفكر، مستهدفة من وراء ذلك توسيع دوائر الاهتمام بمؤلَّفاته؛ إذ خصصت فصلًا ثالثًا جمعت فيه أهم ما كُتِب عن أعماله باللغة العربية واللغات الأجنبية (10 صفحات). وفي العناوين التي استوعبتها هذه الأعمال، نتوقف أمام أهم القراءات والمناقشات التي واكبت أعماله بالبسط والمناقشة والرأي. وعلى الرغم مما تثيره عناوين الدراسات الواردة في هذا الفصل من محاولات في الاقتراب من مؤلَّفاته، فإنها تدعونا في الآن نفسه إلى ضرورة مواصلة قراءة أعماله في مختلف تجلياتها وأبعادها، خاصة أن كتابته تتميز بطابعها المفتوح والمركب، فهو ينفر من لغة القطع، ويميل إلى الطابع الريبي.

---

16 Ammamou, pp. 26-78.

17 يُطلق اسم النهضة الثانية على الفكر النهضوي الناشئ في ثقافتنا بعد هزيمة 1967، وقد أشارت أعمال عبد الله العروي وأنور عبد الملك إلى هذه التسمية. ينظر: عبد اللطيف، **درس العروي**، ص 35-48.

18 هشام جعيط، "الفكر العربي الإسلامي والتنوير"، في: هشام جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية** (بيروت: دار الطليعة، 2000)، ص 135-149.

19 Djaït, *L'Europe et l'Islam*, pp. 149-156.

20 Ammamou, pp. 22-25.

21 نُدرج أعمال هشام جعيط ضمن مشروع النهضة الثانية، مشروع الأجيال الجديدة من المثقفين العرب الذين حاولوا تطوير الفكر العربي النهضوي وملاءمته مع المتغيرات الحاصلة في مجتمعاتهم.



ختمت المؤرخة التونسية كراستها عن هشام جعيط بتخصيص فصل رابع أخير، قدّمت فيه قائمةً ببليوغرافية شاملة لمختلف مؤلّفاته، مُرَتَّبَةً بكتاباته الأساس باللغتين العربية والفرنسية، ثم وضعت بعدها في الترتيب مختلف الأوراق والمحاولات والمناقشات التي نشرها في الفترة 1964-2003[22]، ووضعت أسفل ذلك روابط المواقع الإلكترونية التي تحمل اسمه ومنشوراته. وقد جاء الكتاب في حدود مئة واثنتين وأربعين صفحة من الحجم المتوسط.

تحتاج الأعمال التاريخية والفكرية التي أنتجها جعيط إلى مزيد من الدرس والمساءلة، وتحتاج إلى العناية بنمط كتابته وأشكال تحررها من لغة القطع واليقين أيضًا. ونحن نتصوَّر أن أعماله أُسِّست في إطار وعي جديد بمناهج وأسئلة التاريخ في تحوّلها وتطوّرها، وهي تحتاج إلى مقارنات تساهم في إبراز المواقف والخيارات التي حرص الباحث على بنائها بكثير من الجهد والمثابرة. ومن أجل توضيح ما نحن بصدده، نتابع بعض أقواله في موضوع الهوية والحداثة، لأنها تدعونا إلى مواصلة التفكير معه: "وحين نطرح على العالم العربي المفاضلة الرهيبة بين بقاء الإسلام والولاء للماضي من جهة، والإقدام على طريق المستقبل والتجديد من جهة أخرى، فإننا نحصره في جدلية البؤس؛ إذْ ما قيمة مجتمع حركي يكون فاقدًا لروحه؟ لكن أيضًا ما قيمة استمرارية شخصية معينة في المصير التاريخي؟"[23]. ويقول في سياق آخر: "وما لم يتمكن المسلمون من ملاحظته - خلافًا لباقي شعوب العالم - هو أن أوروبا لم تتخلَّ في الواقع عن روحانيتها، لكنها أزاحتها، وأن ماديتها الحقيقية تستمد جذورها من مغامرة في الفكر. لقد تركت أوروبا دينها وكل دين، ولكنها لم تنغمس في البطالة والجنون، بل أعادت بناء العلم وتطويره كصلاة جديدة بكثير من الزهد وإنكار الذات"[24].

في كثير من نصوص جعيط، نعثر على توافق كلّي بينه وبين العروي، والجابري، وأركون، من دون أن يعني ذلك التوافق التام؛ إذ تبقى مسافات كثيرة قائمة بينهم. وعلى الرغم من الالتقاءات التي يمكن أن نتبيّنها بينه وبين زمرة المفكرين الآخرين في هذه القضية، أو غيرها من القضايا الفكرية التي تجمع بينهم، يبقى جعيط نسيجًا متفردًا، وتبقى نصوصه مشحونة بكثير من التوتُّر والتردُّد[25]، إنه في النهاية مفكر "يغرّد خارج السِّرب". ولعلنا نواجه أحيانًا في بعض نصوصه بعض الشطحات الصوفية، كما نواجه إيمانه الكبير بأهمية السموّ الفكري وواحدية التاريخ البشري.



22 للاطلاع على هذه الأعمال، يمكن العودة إلى ببليوغرافية هشام جعيط التحليلية المفصلة (1964-2017) للطفي بن ميلاد، في: **جدل الهوية والتاريخ: قراءات تونسية في مباحث الدكتور هشام جعيط**، إعداد وتنسيق لطفي بن ميلاد، تصدير مهدي مبروك (تونس: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات؛ منشورات سوتيميديا، 2018)، ص 173-203.

23 هشام جعيط، **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2008)، ص 102.

24 Djaït, *L'Europe et l'Islam*.

25 يراجع بحثنا "الفلسفة والهاجس السياسي"، في: عبد اللطيف، **درس العروي**، ص 83-94.



المراجع

العربية

التاريخ والتقدم: دراسات في أعمال هشام جعيط (ندوة فكرية). عبد الإله بلقزيز (محرر). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية؛ الدار البيضاء: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك، جامعة الحسن الثاني، 2011.

جدل الهوية والتاريخ: قراءات تونسية في مباحث الدكتور هشام جعيط. إعداد وتنسيق لطفي بن ميلاد. تصدير مهدي مبروك. تونس: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات؛ منشورات سوتيميديا، 2018.

جعيط، هشام. **في السيرة النبوية -1- الوحي والقرآن والنبوّة**. بيروت: دار الطليعة، 1999.

________. **أزمة الثقافة الإسلامية**. بيروت: دار الطليعة، 2000.

________. **في السيرة النبوية - 2 - تاريخية الدعوة المحمّدية في مكّة**. بيروت: دار الطليعة، 2007.

________. **تأسيس الغرب الإسلامي: القرن الأول والثاني هـ/ السابع والثامن م**. ط 2. بيروت: دار الطليعة، 2008.

________. **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2008.

________. **في السيرة النبوية - 3 - مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام**. بيروت: دار الطليعة، 2015.

عبد اللطيف، كمال. **التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي**. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987.

________. **درس العروي في الدفاع عن الحداثة والتاريخ**. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2014.

________. **في الحداثة والتنوير والشبكات**. ميلانو: منشورات المتوسط، 2021.

الأجنبية

Ammamou, Hayat. *Hichem Djaît*: *Itinéraire d'un Universitaire Et Intellectuel Tunisien*. Casablanca: Centre culturell du Livre, 2019.

Djaït, Hichem. *Al-kûfa*: *naissance de la ville islamique*. Paris: G. P. Maisonneuve et larose, 1986.

________. *La personnalité et le devenir Arabo-Islamiques*. Paris: Seuil, 1974.

________. *L'Europe et l'Islam.* Paris: Seuil, 1978.

________. *La crise de la culture islamique*. Paris: Fayard, 2004.

________. *La grande discorde*: *Religion et politique dans l'Islam des origines.* Paris: Gallimard, 2006.

عبد الرحيم بنحادة

إستوغرافيات تركية

في كتابة الأتراك لتاريخ الدولة العثمانية، 1860-1973





صدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات كتاب **إستوغرافيّات تركيّة: في كتابة الأتراك لتاريخ الدولة العثمانيّة 1860–1973**، من تأليف عبد الرحيم بنحادة، قدّمه عبد الرحيم أبو حسين. ويتألف هذا الكتاب من 479 صفحة، ويشتمل على قائمة ببليوغرافية وفهرس عام.

يطرح الكتاب تصوّرًا متكاملاً عن الهوية التركية وتحوّلاتها، وكيفية استعمال التاريخ العثماني ضمن أدوات أخرى في خدمة هذه التحولات، وهو خلاصة قراءة دقيقة للتيارات والكتابات التأريخية التي طبعت الحقب التاريخية المختلفة. ويعالج كيفيّة كتابة الأتراك تاريخ الدولة العثمانيّة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى بداية سبعينيات القرن العشرين؛ حيث يتناول الكتابة التاريخية في زمن التنظيمات (1860-1908)، وكذلك تحوّلاتها في المرحلة الدستورية الثانية (1908-1924)، وفي السنوات الأولى من الحقبة الجمهورية (1924-1938). إضافة إلى ذلك، يرصد الكتاب عودة الدراسات العثمانية إلى واجهة البحث التاريخي في الفترة الممتدة بين عامي 1938 و1973، بعد رحيل مصطفى كمال أتاتورك؛ إذ يرى المؤلف أنه لا يمكن تناول هذا النوع من الكتابة "بمعزل عن التطورات السياسية التي عرفتها تركيا عقب رحيل كمال، لا سيما تلك المتعلقة بتبني الدولة للتعددية السياسية"، التي أفسحت المجال لانتقاد الأطروحات الكمالية.



الرقم التعريفي: https://doi.org/10.31430/MLHU1039 :DOI

حياة عمامو | Hayat Amamou*

مراجعة كتاب تفكّر التاريخ، تفكّر الدين

Review of *Penser l'histoire, penser la religion*

المؤلف: هشام جعيط.

عنوان الكتاب: تفكّر التاريخ، تفكّر الدين.

العنوان الأصلي: *Penser l'histoire, penser la religion*.

الناشر: Tunis: Cérès éditions.

سنة النشر: 2021.

عدد الصفحات: 174.

* أستاذة التاريخ الإسلامي الوسيط في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس. مديرة مخبر تاريخ الاقتصاد المتوسطي ومجتمعاته.

Professor of Medieval Islamic History at the Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Tunis. Director of the Laboratory for the History of the Mediterranean Economy and Societies.

hayet.amamou2014@gmail.com



تفكّر التاريخ، تفكّر الدين، هو آخر ما كتبه الفقيد المؤرّخ والمفكّر التونسيّ الدكتور هشام جعيط، الذي وافته المنية في 1 حزيران/ يونيو 2021؛ أي بعد ما يقارب ثلاثة أشهر من نشر كتابه هذا. لا يُمثّل هذا الكتاب بحثًا أكاديميًّا بالمعنى التقليديّ للكلمة، لأنّه لا يحتوي على هوامش اعتمدها المؤلّف أساسًا لبناء أفكاره، أو لنقدها، أو لدحضها؛ مثلما تعوّد ذلك الباحثون في العلوم الإنسانية. ولم تَرِد في الكتاب أيضًا قائمة ببليوغرافية لاستعراض كمٍّ هائل من المصادر والمراجع من شأنها أن تبهر القارئ. ومع ذلك، فإنّ ما ورد في الكتاب من أفكار ومن أسماء مؤلّفين قدامى ومحدثين يدلّ، بكلّ وضوح، على اطّلاع واسع وقراءات عديدة ومتنوّعة استغرقت سنوات طويلة من حياة جعيط.

اشتمل هذا الكتاب على تصدير مقتضب، ولكنّه مكثّف؛ لأنّه استعرض فيه المحتوى الذي سيتناوله والأسباب التي دعته إلى ذلك، مواصلًا الخطّ الذي رسمه وعمّقه مفكّرون سبقوه (ص 9-11). الباب الأوّل في هذا الكتاب هو "مشكلتان في التاريخ". وتتعلّق أولى المشكلتين بالهجرات و"الفتوحات" (ص 15-37)، في حين تتعلّق الثانية بـ "الغرب" و"الشرق" اللذين ظلّا، رغم كلّ شيء، مفهومَين ضبابيّين (ص 39-48). أمّا الباب الثاني "تفكّر الدين"، وهو الأهمّ، فقد اهتمّ فيه المؤلف بالبحث في الدين والتديّن (ص 53-152). وانتهى الكتاب بمُلحق جرى فيه التعرّض لأهمية الديانات التوحيدية وحدودها (ص 155-172).

أكّد المؤلّف في تصدير هذا الكتاب أنّه يحاول استكشاف بعض أسس العالم التاريخيّ، وخاصّة قواه المحرّكة التي كوّنت هذا العالم، المتمثّلة في الهجرات والدين. وأفصح عن أنّه لن يتناول القوى المحرّكة الأخرى مثل الدولة والاقتصاد وتكوّن المجتمعات وكذلك الفنّ. ثمّ أعلن أنّ الكثير من الفلاسفة والمؤرّخين تعمّقوا في دراسة هاتين القوّتين المحرّكتين؛ ابتداءً من عبد الرحمن بن خلدون، وصولًا إلى فرنان بروديل (1902-1985) Fernand Braudel، وكلود ليفي شتراوس (1908-2009) Claude Lévi-Strauss، أو حنّا أرندت (1906-1975) Hannah Arendt، مرورًا بهيغل وآخرين (ص 9). ويبدو أنّ اهتمام المؤلّف بالقوى المحرّكة للعالم التي سيتناولها بالدرس تأتّت من كونه مؤرّخًا مهتمًّا بالفلسفة - وخاصّة منها ما كان ذا علاقة بالتاريخ - ومن انتمائه أيضًا إلى الثقافتين الإسلامية والغربية بالدرجة نفسها التي تُمكِّن من التنقّل بينهما والأخذ من هذه ومن تلك. وهو يعتقد أنّ هاتين الثقافتين تعبّران عن عالم واحد مختلف عن عالم أقصى آسيا طوال تاريخ مترابط جدًّا. غير أنّ الاختلاف بين العالمين لم يمنع الكاتب من الاهتمام بالصين والهند بالنظر إلى إيمانه بفكرةٍ مفادها أنّ البشرية واحدة (ص 10).

يقدّم المؤلّف في تصدير كتابه هذا، باقتضاب شديد، المواضيع التي سيدرسها، وهي متمثّلة بدايةً في الهجرات والغزوات أو "الفتوحات" التي تُعدّ، بحسب رأيه، النبض الأساسيّ في الدينامية التاريخية، فضلًا عن محاولته البحث في مفهومين مهمّين - لكنّهما بقيا ضبابيّين - ومتعلّقين بالغرب والشرق. أمّا الموضوع الثاني في هذا الكتاب فقد خصّصه المؤلّف لمسألة الدين والتديّن اللذين يحتلّان مكانة مركزية فيه. وقد تناول، بصفة خاصّة، جذور المسيحية وتطوّرها، اعتمادًا على دراسات مؤرّخي النصف الأوّل من القرن العشرين، ثمّ تناول تطوّر الإسلام في التاريخ، وفي فكر علماء الدين والفلاسفة أيضًا (ص 10).

ويُنهي المؤلّف تصديره لكتابه بالإشارة إلى أنّه درس العلاقات بين الفكر الفلسفي والدين في العصر الحديث، في الغرب خاصّة؛ حيث ظهرت العملية المهمّة جدًّا في نقد الدين وعلاقته بالحداثة للوصول إلى ظاهرة فريدة في التاريخ تتمثّل في "الخروج من الدين" في جزء كبير من العالم (ص 11).

بدأ المؤلّف الباب الأوّل من كتابه بقضية الهجرات و"الفتوحات" أو الغزوات، فخاض في مرحلة أولى في الهجرات الأولى، مشيرًا إلى مختلف المناطق التي ظهر فيها النوع البشريّ بمختلف مراحله (أفريقيا الشرقية والجنوبية، والفيّوم، والمغرب، والصين)، وفي مراحل تاريخية قديمة جدًّا ومختلفة تراوح بين خمسين ألفًا ومليونًا من السنين. والمشكلة في هؤلاء أنّهم شعروا، منذ العصور العتيقة، بحاجتهم



إلى الخروج من المهد الأصليّ سيرًا على الأقدام في تدفّقاتٍ لا نهاية لها داخل أرض خالية تعيش فيها الحيوانات أساسًا، وهم في ذلك يتّبعونها على ما يبدو في هجراتهم. انتقل هؤلاء البشر إلى المناطق الأقرب إلى أفريقيا في البداية من "الشرق الأدنى"، ثمّ الشرق الأوسط في إيران الشمالية وآسيا الصغرى وبلاد ما بين النهرين العليا حيث تأسّست الحضارة النيوليتية بعد نهاية الجليد، وقد استطاع هذا النّوع البشري أن يتطوّر خلال هجراته التي امتدّت على مساحات شاسعة، ليصبح الإنسان الذي نحن عليه حاليًّا Sapiens. وساهمت هذه التنقّلات المتواصلة، مهما كانت أسبابها، في تعمير الأرض؛ فتنوّعت الشعوب، وهو الأمر الذي أسّس ببساطةٍ التاريخَ بوصفه حركة متواصلة وديناميّة يختلط فيها العقلانيّ باللاعقلانيّ (ص 15-16).

لم يكن لهذه الهجرات العتيقة سوى تأثير ضعيف، بما فيها تلك الهجرات التي اتجهت نحو الأنهار في سومر ومصر. لذلك، سينصبّ اهتمام المؤلّف على هجرات أخرى متأخّرة أكثر من تلك الهجرات التي أدّت دورًا تاريخيًّا محوريًّا، وخاصّة الهجرات الساميّة والهندو-أوروبية؛ لأنّ تأثيراتها وإنجازاتها ما زالت حاضرة، وهي التي أعاد المؤرّخون تركيبها عن طريق اللغة والأديان. كان الساميّون سبّاقين إلى الاستقرار في العالم القديم المتمثّل في "الشرق الأوسط". وما يثير الانتباه، أوّلَ وهلة، هو تقارب اللغات التي ظلّ بعضها موجودًا إلى أيّامنا هذه، مثل العبرية والعربية. وفي الماضي البعيد، يتراءى التشابه المذهل بين الآرامية والفينيقية والكنعانية، وبقدر أقلّ بين كلّ هذه اللغات والأكادية والآشورية. وقد فرّق المتخصّصون بين الغرب الساميّ، والشرق الساميّ الذي يمتدّ إلى ما بعد الفرات، غير أنّ الأمر الجوهريّ في هذا السياق يبقى هو الساميّة. فما هو الأصل المشترك بين الهندو-أوروبيّ الذي حظي بدراسات كثيرة أمكنها تقديم فرضيّات مقبولة إلى حدّ ما من جهة، والساميّة التي لا نكاد نعرف شيئًا عن المهد المشترك للغاتها من جهة أخرى؟ (ص 17).

للإجابة عن الأصل المشترك للساميّة، فكّر البعض، مثل هوغو وينكلر Hugo Winckler (1863-1913)، في شبه الجزيرة العربية، غير أنّ الجغرافيا والمناخ يستبعدان مثل هذا التوجّه؛ لأنّ تجفيف مجال هذه المنطقة لا يُمكن أن يحدُث قبل الأزمنة التاريخية أو ما قبل التاريخية، في حين أنّ تكوّن الساميّة المشتركة داخل جماعة واحدة لم يظهر إلّا في العصر النيوليتي، لأنّ الأكاديّين كانوا في بلاد الرافدين منذ الألفية الثالثة، أمّا الأموريّون فقد عاشوا في سوريا من زمن مبكّر جدًّا. ولعلّ هذا ما جعل بعض العلماء يذهبون إلى أنّ النواة الأصلية للساميّة قد توجد في مكان ما من المجال السوري. ويبدو هذا التوجّه أكثر وجاهة من فرضية وينكلر، ولكن ما هي سوريا المقصودة في هذا السياق؟ يرى المؤلّف أنّ المقصود من هذا هو سوريا الداخلية وامتداداتها نحو الجنوب وهو ما يحيل على شمال شبه الجزيرة العربية، الذي يمثّل مجالًا سباسبيًّا وشبه صحراوي. ومع ذلك، مكّن من تجميع قوم للعيش فيه بصعوبة. وقد يكون هؤلاء هم الذين أطلق عليهم "البابليّون الجدد" فيما بعد اسم "a-ra-ba-a"، والذين يُعدّون بدوًا رحّلًا وشبه رحّل، ومستقرّين أيضًا، علمًا أنّ هذه التّسمية أطلقت في الأزمنة التاريخية على أقوام غرب الفرات. وقد عرفت سوريا المتوسّطية وبلاد الرافدين العليا الحضارة النيوليتية، وكان الاستقرار فيها أكثر راحة. وتعلّم مختلف هؤلاء الأقوام الزراعة والحياة الحضرية؛ فتميّزوا مقارنةً ببني أعمامهم، وحافظوا على لغتهم التي تغيّرت، نوعًا ما، مقارنةً باللغة الأمّ؛ وهكذا برزت الاختلافات بين الغرب الساميّ والشرق الساميّ (ص 17-19).

شملت كبرى الهجرات القديمة أيضًا الهندو-أوروبيّين خلال الألف الثانية قبل الميلاد، ولذلك تُعتبر هذه الحضارة متأخّرة مقارنةً بنشأة الحضارات الأولى في الشرق الأوسط والصين. واتّبعت هذه الهجرات المعروفة أكثر، بسبب الاهتمام الكبير الذي أولاها إيّاه الدارسون، المسارَ الذي اتّبعته الهجرات الساميّة. لقد مثّل السهل الروسيّ الواقع شمال القوقاز مهد الهندو-أوروبيّين، وهو مختلف كليًّا عن سباسب آسيا الوسطى. وما يثير الانتباه هو حدوث هذه الهجرات على مسافات طويلة جدًّا وعلى فترات مختلفة امتدّت طوال الألفية الثانية قبل الميلاد. وقد شملت موجاتُ الهجرات الأولى الحثّيّين Les Hittites الذين استقرّوا في الشرق الأوسط والأناضول، وأسّسوا إمبراطورية تأثّرت كثيرًا بالمستوى المتحضّر لبلاد ما بين النهرين. ويتمثّل الفرعان المهمّان من بين الذين انتقلوا من الهندو-أوروبيّين نحو



الجنوب في الإيرانيّين، والذين هاجروا إلى سهل الهندوس من ناحية، والذين انتقلوا نحو أوروبا المتوسّطية والشمالية من ناحية أخرى. ويرجّح أنّ كلّ الشعوب الذين هاجروا من السهل الروسيّ، الواقع في شمال القوقاز، وجدوا شعوبًا أقدم استقرارًا، فامتزجوا معها عندما كان عددها قليلًا، وحاربوها ليحلّوا محلّها عندما كثر عددها مثلما حدث في الهند (ص 19-20).

كانت الهجرات الأولى مؤسّسة للتاريخ. وباستثناء حالة الهند، كانت كلّ هذه الهجرات سلميّة ومشكّلة للإنسانية. أمّا الهجرات التالية التي يوجد من بينها ما كان مؤسّسًا لإمبراطوريات وحضارات، فجرى أغلبها في شكل غزوات أو هجرات مسلّحة بعد نشأة الدول. وقد قامت حضارات هذه الإمبراطوريّات على مجموعات كبيرة من شعوب غير متجانسة، خاضعة لشعب مهيمن، مثل الإمبراطوريّات الفارسية والرومانية والصينية، وهي التي أسّست المدن، وشجّعت على الاستقرار في الأرياف وأنتجت الثروات، فأثار كلّ هذا أطماع الشعوب المحاربة الموجودة على هامش هذه الإمبراطوريّات، سواء كانوا من الرحّل أو المستقرّين، بسبب ضنك عيشهم، وسعيهم إلى التمتّع بالرخاء الذي عمّ فيها، فأصبحوا يمثّلون خطرًا دائمًا على الحضارات التي أُسّست خلال ألفَي سنة قبل الميلاد. ومن هذه الشعوب المحاربة، التي أطلق عليها المنتمون إلى هذه الحضارات تسمية "البرابرة"، برز على نحو متتالٍ الجرمان، والعرب، والأتراك، والمغول والتركمان. وقد انتظم كلّ هؤلاء في قبائل مستقلّ بعضها عن بعض أو في "كونفدراليات" قبليّة. وكان للغزو الجرمانيّ الذي حدث أثناء ضعف الإمبراطورية الرومانية الدور الرئيس في بروز الممالك، بعد أن تأقلم الغازون مع التقاليد الرومانية واعتنقوا المسيحية؛ فبرزت بعد مرور ألف سنة من هذا الغزو أوروبا التي تختلف عن الإمبراطورية الرومانية. أمّا العرب فلم يكونوا "برابرة" عند ظهور الدّعوة المحمّديّة لأنّهم كانوا في شبه جزيرتهم محاطين بالحضارات المستقرّة التي اخترقوها من كلّ الجهات، ولم يكن الرجل الذي غيّر مصيرهم قائدًا عسكريًّا ولا مؤسّس دولة مكتملة، بل كان نبيًّا صاحب رسالة تدعو إلى تحوّل دينيّ ذي علاقة باليهودية والمسيحية، فتمكّن بفضل ذلك من توحيد العرب بسرعة فائقة يمكن اعتبارها بمنزلة المعجزة. وحدثت، وفقًا للنسق نفسه، غزوات الأتراك الغربيّين والمغول الشرقيّين والمجريّين والبلغار والنورمان وبربر الصحراء والجبال، طوال ألفيّة العصر الوسيط الذي سيؤدّي فيما بعد إلى ترسّخ بشريّ في الكرة الأرضية كلّها، ومن ثمّ سيجري التحوّل إلى أمم أو إمبراطوريّات عابرة أو دائمة (ص 23-25، 27).

هكذا يرى المؤلّف أنّ التاريخ، في أسسه وديناميّته، هو عبارة عن بحث متواصل عن مجالات للإنسان، في حركية متواصلة للأجناس البشرية المختلفة؛ ولذلك فهو لا يرى أيّ منطق لتوقّفها في الزمن الحاليّ، حتّى إن استقرّت البشرية وحلّت الأمم محلّ الإمبراطوريّات (ص 25).

ويرى المؤلّف أنّ بروز مفهومَي الشرق والغرب الحاليّين، يُعدّ أمرًا حديثًا نسبيًّا، لأنّهما يعودان إلى تقسيم الإمبراطورية الرومانية إلى قسمين، ثمّ إنّ هذا الأمر يعود، قبل ذلك، إلى الحروب الميديّة التي جرت خلالها المواجهة بين آسيا وأوروبا، بحسب هيرودوت. ويعتبر المؤلّف أنّ مفهوم "الشرق الأوسط"، مثل مفهوم "الشرق الأقصى"، أكثرُ جدّة من مفهومَي "الشرق" و"الغرب"؛ لأنّهما من صنع المركزية الأوروبية الحديثة والتوسّع الأوروبيّ. لقد كان "الشرق الأوسط" الواقع في الغرب الكونيّ الشاسع، والمتكوّن من مصر واليونان والأناضول والهلال الخصيب وإيران وأفغانستان الحالية والممتدّ إلى الهند، وكذلك السباسب الروسية وشبه الجزيرة الأوروبية، مركزَ العالم منذ العصر النيوليتيّ، مرورًا بالحضارات النهرية عن طريق إنشاء الإمبراطوريّات الأولى الكبرى، ثمّ عن طريق الهيلنستية والهيمنة الرومانية، وظهور الديانات التوحيدية والإمبراطورية الإسلامية وحضارتها، إلى حدود القرن الخامس عشر على الأقلّ. لكنّ هذا الشرق خسر إشعاعه الحضاريّ ومكانته التجارية مع "الاكتشافات الكبرى". ولم تنتبه هذه المنطقة الغربية لهذا الغرب الكبير إلّا بفضل روما، ولم يحدث هذا إلّا بعد ثلاثة آلاف سنة من نشأة الحضارات النهرية، علمًا أنّ التوسّع الرومانيّ حدث في اتّجاه الشرق أساسًا؛ وبذلك تكون أوروبا، التي خلقت نفسها بوسائلها الخاصّة، والتي كانت آخر الحضارات بروزًا، قد تخلّصت من ثِقل الماضي الطويل (ص 39-41).



وهكذا يتوصّل المؤلّف إلى نتيجة تتمثّل في أنّ ما أعطاه الشرق الأوسط ومصر للإنسانية لا يُحصى ولا يُعدّ، فكلُّ أُسس الثقافة الإنسانية تقريبًا خرجت من هناك: الكتابة التصويرية، ثمّ الأبجدية، والمسكن العائليّ، والملاحة، والمنتوجات الفلاحية، والأديان المهيكلة ... إلخ. أمّا الشرق الحقيقيّ المتكوّن من اليابان والصين، فلم يعرف الحضارات إلّا بعد أكثر من ألف سنة، مقارنةً بالشرق الغربيّ أو الغرب الشرقيّ (ص 43-44).

بحث الباب الثاني من هذا الكتاب في قضية التفكّر في الدين من خلال محاور عديدة. وقد عالج أوّلها مسألة الدين في عالم ما قبل الحداثة. وكانت البداية من العصور القديمة التي أبرز فيها المؤلّف مكانة الدين والدينيّ في حياة الإنسان، وما أولاه المؤرّخون وعلماء الأنثروبولوجيا والاجتماع والفلسفة من اهتمام بهذا المجال (ص 53-54).

ظهر التديّن في شكله البدائيّ (السحر) منذ العصور الغابرة، ثمّ تطوّر في المجتمعات المائية ليتحوّل من السحر إلى عالم الآلهة. ولم تنشأ الفلسفات، التي ستتحوّل إلى أديان بأخلاقها وطقوسها في الكونفوشيوسية، وستتحوّل إلى التصوّف في الطاويّة، إلّا في العصور التاريخية المتأخّرة (ص 54-55). ولعلّ هذا ما جعل كارل ياسبرز Karl Jaspers يتحدّث عن بروز "عصر محوريّ" في الألفيّة الأولى قبل الميلاد، دشّن ظهور فكرٍ جديد وأفكار دينية جديدة تحوّلت كلّها إلى ظاهرة كونية مثّلت مرحلة جديدة في تطوّر الإنسانية (ص 55). ويواصل المؤلّف تحاليله المتعلقة بظهور الأديان وتطوّرها التاريخيّ، فيركّز على المسيحية بوصفها توليفًا بين اليهودية والهيلينيّة، مع تأثير محتمل للغنوصية. وهكذا اكتسبت اليهودية توجّهًا شرقيًّا، على الأقلّ من ناحية علاقتها ببابل، وتأثّرت الغنوصية بالفلسفة الهيلينيّة، وإن كانت جذورها إيرانية، نتيجةً للثنائية التي تقوم عليها؛ وهذا ما جعل الهيلينيّة نفسها تهيمن بألغازها وأفلاطونيّتها ولغتها، وبتوجّهها نحو خلق عالم موحّد يُترجم الفكر العميق للإسكندر (ص 57، 65). ومثل اليهودية، وُلدت المسيحية عند الساميّين الغربيّين في "الشرق الأدنى"، وفيه ظهر أيضًا الإسلام الذي استرجع عناصر أساسية من الديانتين السابقتين. فهذا الشرق هو إذًا مصدر الديانات التوحيديّة وقلبها النابض القائم على فكرة الله الخالق واليوم الآخر والبعث بعد الموت، التي نسفت الديانات الإغريقية والرومانية غير السديدة لأنّها انبثقت من شعوب تأخّر دخولها إلى التاريخ على عكس شعوب "الشرق". ولهذا ابتدع أفلاطون وسقراط علم اللاهوت الخاص بهما، فكانت الديانتان الإغريقية والرومانية في جوهرهما ديانتين سياسيّتين مرتبطتين بالمدينة لضمان تماسكها (ص 57).

عمومًا، يرى المؤلّف أنّ الأديان، مهما كان نوعها، تستجيب لحاجة جوهرية في الإنسان، وتتراءى أساسيةً في ضمان الرابط الاجتماعيّ في حدّ ذاته، ولكنّها تُرسي علاقة متميّزة مع الدولة التي ظهرت على مرّ التاريخ. ومع ذلك، يتفوّق الدينيّ على كلّ أشكال الدولة؛ ليس بديمومته فقط، بل أيضًا لأنّه يخترق أعماق المجتمع ودواخل الذات البشرية (ص 58).

تُمثّل شبه القارّة الهندية أيضًا مركزًا كبيرًا للإبداع الدينيّ، ويحتلّ الدينيّ فيها مكانة أهمّ كثيرًا من السياسيّ، لأنّه المحور الأساسيّ في الحياة الاجتماعية والتاريخية. لا يوجد في الهند إله واحد، ولا إنسانٌ مقدّس، على الرغم من وجود كثير من المفاهيم التي تحيل على المقدّس مثل المنقذ، والأنبياء، والوحي، والكتابات المقدّسة، ومثل طبقة من الكهنة، وطقوس دقيقة ومعقّدة. وقد تطوّر الدين انطلاقًا من الفيديّة Védisme إلى الهندوسيّة Hindouisme التي هيمنت ابتداءً من القرن الرابع قبل الميلاد. وهكذا يتأكّد، في هذا السياق أيضًا، مبدأ تطوّر الأديان في منطقة ما، انطلاقًا من القديم، ثم يجري تجاوزه، أو حتّى إلغاؤه، مع الاحتفاظ برابط معيّن معه. ومع ذلك، يبقى تفرّد الجديد هو الطاغي. وخلافًا للديانات التوحيدية الشرق - أوسطية التي تعتبر أنها هي "الدين الحقّ"؛ مقارنةً بالديانات المتعدّدة الآلهة، وليس مقارنة بالفرع التوحيدي الذي اشتُقّت منه، عرفت الهند مثل الصين تعدّد المعتقدات، انطلاقًا من القاعدة الأصلية تقريبًا، بالتوازي مع ظهور الهندوسية، وعرفت - بعد مدة قصيرة نسبيًّا - البوذية Bouddhisme، والجينيّة Jaïnisme (ص 75-76).



وخلافًا لماني، انخرط الإسلام في الخطّ الإبراهيميّ متأثّرًا بالمسيحية السريانية، ومستبعدًا الغنوصية، وقد اعتبره المفكّرون الغربيّون، عمومًا، مجرّد انحراف عن المسيحية. ولكنّ الإسلام، بالنسبة إلى جعيط، يختلف كثيرًا عن المسيحية؛ لأنّه يرفض التثليث وتقديس المسيح، مع الاعتراف بالقيمة الأخلاقية للمسيحية القائمة على الخير والإحسان. ثمّ إنّ الإسلام تجاوز القانون اليهوديّ من خلال تأسيسه قانونَه الخاص المتمثّل في الشريعة التي كيّفها مع عاله، وكان ذلك في اتّجاه الارتقاء بوضع الإنسانية. فهل أسّس النبيّ محمّد الإمبراطورية الإسلامية مثلما تدّعي مصادر ترى أنّ خلفاءه لم يفعلوا سوى تطبيق مشاريعه التوسّعية؟ ينفي المؤلف أن يكون الأمر حدث بهذه الطريقة، ويذهب إلى تحليل معمّق يوضّح أنّ الإسلام ما كان له أن يتحوّل إلى ظاهرة كونية لولا الجهاد الذي تحوّل إلى عقيدة من أجل التوسّع على حساب الشعوب والحضارات المجاورة، والهجرة والاستقرار في الأمصار التي جعلت العرب المستقرّين فيها يتخلّصون من بداوتهم وجوعهم ليتحوّلوا إلى مؤسّسي أمّة تقوم وحدتها على اعتناق دين مشترك بين كلّ عرب شبه الجزيرة العربية، علمًا أنّ هؤلاء لم يبحثوا عن أسلمة الشعوب المغلوبة بقدر ما كانوا يبحثون عن أسلمة أنفسهم خارج ديارهم التي هاجروا منها (ص 77-79).

بعد أن عرض المؤلّف، على نحو مكثّف، مسألة الدين في عالم ما قبل الحداثة، قدّم عرضًا آخر أكثر تكثيفًا وتعقيدًا لتطوّر الدينيّ من فترة ما قبل التاريخ إلى القرن السابع، وذلك من زاوية نظر تاريخ الأفكار الفلسفية واللاهوتية المتعلّقة بكلّ الديانات ذات البعد الكونيّ، مثل البوذية والكونفوشيوسية والمسيحية والإسلامية، متطرّقًا - كلّما سمح الأمر بذلك - إلى مختلف مراحل تطوّرها، والهرطقات التي عرفتها، ووقعها على المجتمعات ومعتقداتها الدينية (ص 81-88).

يثير المؤلّف، في الفصل الذي خصّصه للفكر والدين، قضية العلاقة بين الفلسفة والدين، ويرى أنّ هذه العلاقة صعبة التحديد في الإسلام والمسيحية بسبب تشابكها. ويضيف أنّه يوجد ارتباط بين الفكر الدينيّ والفكر الفلسفيّ، وفي الوقت نفسه يوجد اختلاف وصراع بينهما. وفي هذا الصدد، يقول جورج فيلهلم فريدريش هيغل إنّ الفلسفة لبعض الناس، في حين أنّ الدين لكلّ الناس؛ وهنا يكمن الاختلاف الأساسيّ. ومع ذلك، يوجد قاسم مشترك بين الفلسفة والدين يتمثّل في أصل الإنسان والكون، ومفهوم المقدّس، والتساؤل حول الطبيعة وقضية الأخلاق. فالفلسفة تريد دائمًا أن تكون مستقلّة عن المعطى الدينيّ، بمعنى أن يتفكّر أحدهم أو بعضهم في القضايا الكبرى التي تُطرح على الضمير الإنسانيّ. أمّا الدين فيتميّز بفرض سلطته على المجتمع، وبالضمان الذي يوفّره للدّولة. وعلى عكس ذلك، تبدو الفلسفة في الصّين، بغضّ النّظر عن المفاهيم الشعبية التي ظلّت عنيدة، كأنّها أصل الديانات القائمة المتمثّلة في الكونفوشيوسية أو الطاويّة (ص 101-111).

تساءل المؤلّف، في فصلٍ خصّصه للحداثة والدين، عن مفهوم هذه الحداثة، ودعا إلى تنسيبه، معلنًا أنّه لن يهتمّ بها إلّا فيما يتعلّق بتداعياتها على الشأن الدينيّ، وعلى التاريخ. طُرحت المشكلة الدينيّة في علاقتها بالحداثة بصفة منتظمة ومستمرّة منذ الأنوار التاريخية إلى نهاية القرن العشرين، وصولًا إلى مارسيل غوشيه، ومرورًا بكارل ماركس وماكس فيبر. ولتوضيح هذا الأمر، تحدّث حديثًا مطوّلًا عن فلسفة الأنوار وعلاقتها بالدين، مقارنًا أفكارها بين فرنسا وإنكلترا من جهة، وألمانيا من جهة ثانية، ومؤكّدًا على وجود رابط عميق وقديم، تاريخيًّا، بين الفلسفة بمعناها الميتافيزيقيّ والأخلاقيّ والدين، سواء كان ذلك عن طريق التقارب أو الترابط أو حتّى النفي (ص 113-130).

درس المؤلّف، في فصل خصّصه للفلسفة والدين، ما توصّل إليه هيغل بوصفه آخر الفلاسفة الكلاسيكيّين في مسألة الدين؛ إذ أرفق الدين بمعنى الإله مع الروح المطلق. والإله يأتي بالمعرفة المطلقة، فهو ليس خالقًا ولا أزليًّا، ولا موضوعًا، وهو من ثمّ موجودٌ ما قَبْليّ



بالنسبة إلى الكلّ. وجاء بعد هيغل الهيغليّون الجدد الذين أرادوا، من خلال التركيز على نقد الدين في الفكر الهيغليّ، فصل الدين عن الفلسفة، ولكنّهم لم يذهبوا بعيدًا مثلما فعل ماركس الذي دعا إلى "شَطب" الدين من حياة الإنسان (ص 131-138).

وفي فصل خصّصه المؤلّف للفكر التاريخيّ والدين، اعتبر أنّ القرن العشرين مثّل منعرجًا؛ لأنّ الأمر لم يعد كامنًا في الأنظمة الميتافيزيقية للتفكير الدينيّ، بل في مكانة الدين في التاريخ التي يمثّلها فيبر بوصفه مفكّرَ تاريخ الدين بامتياز ومنظّرَ الرأسمالية. ويعتبر فيبر أنّ ما طوّره الغرب، فيما يتعلّق بالعقلانية، وُجد قبل ذلك بكثير في بابل والهند والصين، ولكنّ الحالة الجنينية التي كانت عليها جعلت العقلانية الحقيقية والمكتملة تبدو إنجازًا غربيًّا، في حين يرى جعيط أنّ الحضارة الغربية جمعت كلّ التجربة الإنسانية بالاستيعاب والإلغاء؛ فمكّنها ذلك، بعد مئات القرون، من التوليف بدرجات عديدة من تقديم الجديد. أمّا فيما يتعلّق بمسألة العلمنة Sécularisation، فقد خاض المؤلّف في الصراع الذي دار بين الفلاسفة الألمان حول فكرة أنّ الحداثة ليست سوى علمنة المثل المسيحية، وأنّها لم تؤسّس لذاتها، بل هي مجرّد نتاج خالص لأفكار المسيحية. وبذلك، فإنّ الحداثة - بما أنّها اشتقاق - لا تحمل شرعيّتها في ذاتها، بقدر ما تعبّر عن أفكار مستمدّة من الدين بمصطلحات جديدة، على الرغم من أنّها أرادت أن تكون معادية للدين (ص 139-152).

يُنهي جعيط كتابه **تفكّر التاريخ، تفكّر الدين**، بالحديث عن أهمية الديانات التوحيدية وحدودها، وفي هذا الإطار يؤكّد أنّ المؤرّخ يمكنه أن يفكّر في ثراء الإرث الدينيّ للإنسانية بروح الملتزم به والواقف على مسافة منه في آنٍ واحد. فإذا وجدت الأديان صدًى لها عند كلّ أنواع البشر، فهذا يدلّ على أنّ الدين رفع الإنسان إلى ما فوق الحيوانية. وفضلًا عن ذلك، فإنّ كبار مؤسّسي الأديان قد تلقّوا الوحي، ثمّ إنّ محتوى رسائل الوحي الذي تلقّوه يمكن أن يكون موضوعًا للفحص التاريخيّ باعتبار أنّ حركة التاريخ تكرارٌ ولكنّها فضلًا عن ذلك خلقٌ، وباعتبار أنها إلغاءٌ ولكنّها تجميعٌ أيضًا (ص 155-172).

إليزابيث ف. تومبسون

كيف سرق الغرب الديمقراطية من العرب



صدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ضمن سلسلة ترجمان كتاب "كيف سرق الغرب الديمقراطية من العرب: المؤتمر السوري في عام 1920 وتدمير التحالف التاريخي الليبرالي - الإسلامي فيه"، للمؤلفة إليزابيث ف. تومبسون، وقد ترجمه إلى العربية محمد م. الأرناؤوط. ويشتمل هذا الكتاب على 600 صفحة، وعلى قائمة ببليوغرافية وفهرس عام.

يعالج الكتاب لحظة محورية في تاريخ العالم الحديث، عندما أسس العرب ديمقراطية تمثيلية، ويبيّن كيف سحقها الغرب عندما اجتاحت الحرب العظمى في أوروبا الإمبراطورية العثمانية. ففي 8 آذار/ مارس 1920، أعلن المؤتمر السوري استقلال سورية وتوّج فيصل بن الحسين ملكًا لـ "ملكية تمثيلية مدنية"، وأشرف محمد رشيد رضا على صياغة دستور أرسى أول ديمقراطية عربية، تضمّن حقوقًا متساوية لجميع المواطنين، بمن فيهم غير المسلمين. لكن في تموز/ يوليو 1920، غزا الفرنسيون سوريا، وسحقوا الدولة السورية.

تشرح المؤلفة كيف سرق الغرب الديمقراطية من العرب في تأريخ لحظة رائدة من الوحدة والأمل، مستندة إلى مصادر أولية غير مستخدمة سابقًا، بما في ذلك تقارير الصحف المعاصرة، وتقارير المؤتمر السوري، ورسائل المشاركين فيه ومذكراتهم.





المـركز العـربي للأبحـاث ودراسة السيـاسات
Arab Center for Research & Policy Studies

The Arab Center for Research and Policy Studies is an independent social sciences and humanities institute that conducts applied and theoretical research seeking to foster communication between Arab intellectuals and specialists and global and regional intellectual hubs. The ACRPS achieves this objective through consistent research, developing criticism and tools to advance knowledge, while establishing fruitful links with both Arab and international research centers.

The Center encourages a resurgence of intellectualism in Arab societies, committed to strengthening the Arab nation. It works towards the advancement of the latter based on the understanding that development cannot contradict a people's culture and identity, and that the development of any society remains impossible if pursued without an awareness of its historical and cultural context, reflecting its language(s) and its interactions with other cultures.

The Center works therefore to promote systematic and rational, scientific research - based approaches to understanding issues of society and state, through the analysis of social, economic, and cultural policies. In line with this vision, the Center conducts various academic activities to achieve fundamental goals. In addition to producing research papers, studies and reports, the center conducts specialized programs and convenes conferences, workshops, training sessions, and seminars oriented to specialists as well as to Arab public opinion. It publishes peer - reviewed books and journals and many publications are available in both Arabic and English to reach a wider audience.

The Arab Center, established in Doha in autumn 2010 with a publishing office in Beirut, has since opened three additional branches in Tunis, Washington and Paris, and founded both the Doha Historical Dictionary of Arabic and the Doha Institute for Graduate Studies. The ACRPS employs resident researchers and administrative staff in addition to hosting visiting researchers, and offering sabbaticals to pursue full time academic research. Additionally, it appoints external researchers to conduct research projects.

Through these endeavours the Center contributes to directing the regional research agenda towards the main concerns and challenges facing the Arab nation and citizen today.

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات مؤسسة بحثية فكرية مستقلة، مختصة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، في جوانبها النظرية والتطبيقية، تسعى، عبر نشاطها العلمي والبحثي، إلى خلق تواصل في ما بين المثقفين والمتخصصين العرب في هذه العلوم، وبينهم وبين قضايا مجتمعاتهم، وكذلك بينهم وبين المراكز الفكرية والبحثية العربية والعالمية، في عملية تواصل مستمرة، من البحث، والنقد، وتطوير الأدوات المعرفية.

يتبنى المركز رؤية نهضوية للمجتمعات العربية، ملتزمة بقضايا الأمة العربية، والعمل على رقيها وتطوّرها، انطلاقًا من فهم أنّ التطور لا يتناقض مع الثقافة والهوية، بل إنّ تطوّر مجتمعٍ بعينه، بفئاته جميعها، غير ممكنٍ إلا في ظروفه التاريخية، وفي سياق ثقافته، وبلغته، ومن خلال تفاعله مع الثقافات الأخرى.

ومن ثمّ، يعمل المركز على تعزيز البحث العلمي المنهجي والعقلانية في فهم قضايا المجتمع والدولة، بتحليل السياسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في الوطن العربي. ويتجاوز ذلك إلى دراسة علاقات الوطن العربي ومجتمعاته بمحيطه المباشر، وبالسياسات العالمية المؤثّرة فيه، بجميع أوجهها.

وفي ضوء هذه الرؤية، يعمل المركز على تحقيق أهدافه العلمية الأساسية، عن طريق نشاطاته الأكاديمية المختلفة، فهو ينتج أبحاثًا ودراسات وتقارير، ويصدر كتبًا محكّمةً ودوريات علميةً، ويبادر إلى مشاريع بحثية، ويدير عدة برامج مختصة، ويعقد مؤتمرات، وورش عمل وتدريب، وندوات أكاديمية، في مواضيع متعلقة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، وموجّهة إلى المختصين، والرأي العام العربي أيضًا، ويساهم، عبر كل ذلك، في توجيه الأجندة البحثية نحو القضايا والتحديات الرئيسة التي تواجه الوطن والمواطن العربي. وينشر المركز جميع إصداراته باللغتين العربية والإنكليزية.

تأسّس المركز في الدوحة في خريف 2010، وله فرع يعنى بإصداراته في بيروت، وافتتح ثلاثة فروع إضافية، في تونس وواشنطن وباريس. ويشرف على المركز مجلس إدارة بالتعاون مع مديره العام المؤسِّس.

أسّس المركز مشروع المعجم التاريخي للغة العربية، وما زال يشرف عليه بالتعاون مع مجلسه العلمي، كما أسّس معهد الدوحة للدراسات العليا، وهو معهد جامعي تشرف عليه إدارة أكاديمية ومجلس أمناء مستقل يرأسه المدير العام للمركز.

يعمل في المركز باحثون مقيمون، وطاقم إداري. ويستضيف باحثين زائرين للإقامة فيه فترات محددة من أجل التفرّغ العلمي، ويكلّف باحثين من خارجه للقيام بمشاريع بحثية، ضمن أهدافه ومجالات اهتمامه.



The Doha Institute for Graduate Studies (DI) is an independent institute for learning and research in the fields of Social Sciences, Humanities, Public Administration and Development Economics in Doha.

Through its academic programs and the research activities of its professors, the DI aims to achieve its mission of contributing to the formation of a new generation of academics and intellectually independent researchers who are proficient in international scholarship standards and modern interdisciplinary research methodologies and tools, and leading professionals who can advance human knowledge and respond to the needs of the Arab region, resulting in social, cultural and intellectual development.

The institute seeks to establish an intellectual hub that will benefit the Arab region in particular. The Institute supports academic research that deals with Arab issues, in an atmosphere of institutional and intellectual freedom.

The Institute works in cooperation with the Arab Center for Research and Policy Studies and the Doha Historical Dictionary of Arabic Language to facilitate its students and faculty members in their research of the most important current issues related to the Arab world and the wider international community. The involvement of students in the most important research projects is at the heart of the Institute's interests.

The Institute adopts Arabic as its official and primary language for education and research. English serves as an accompaniment to Arabic, with both languages used in presenting and research.

معهد الدوحة للدراسات العليا مؤسّسة أكاديميّة مستقلّة للتعليم العالي والأبحاث في العلوم الاجتماعية والإنسانية والإدارة العامّة واقتصاديات التنمية.

يهدف المعهد من خلال برامجه الأكاديمية ونشاطات أساتذته البحثية إلى تحقيق رسالته المتمثلة في المساهمة في تكوين جيلٍ جديدٍ من الأكاديميين والباحثين المستقلين فكريًا والمتمكّنين من المعايير العلمية العالميّة والأدوات البحثية المنهجية الحديثة القائمة على مبدأ تداخل التخصصات، ومن القادة المهنيين القادرين على الدفع قُدُمًا بالمعرفة الإنسانية والاستجابة إلى حاجات المنطقة العربية في سبيل التطوّر الفكري والاجتماعي والمهني.

ويسعى المعهد لتأسيس نواة لصرح فكري يفيد العالم العربي على نحو خاص. ويدعم المعهد البحوث العلمية التي تهتم بالقضايا العربية، في جوّ من الحرية المؤسسية والفكرية.

يعمل المعهد بالتعاون مع المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ومعجم الدوحة التاريخي للغة العربية على فتح المجال لطلبته وأعضاء هيئته التدريسية للبحث في أهم القضايا الراهنة التي تتعلق بالعالم العربي والمجتمع الدولي. ويعتبر إشراك الطلبة في أهم المشاريع البحثية في صلب اهتمامات المعهد.

يعتمد المعهد اللغة العربية أداةً للبحث العلمي، ولغةً رسمية في الخطاب العام، ولغةً أساسية للتعليم والبحث. وتُعدّ اللغة الإنكليزية لغةً مرافقة في التعلّم والبحث العلمي. وتستعمل اللغتان في طرح المواضيع المختلفة ودراستها.

مجلة "أسطور" للدراسات التاريخية

مجلّة **أسطور** للدراسات التاريخية دورية محكّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. تحمل الرقم الدولي المعياري (2473ISSN: 2305). وقد صدر عددها الأول في كانون الثاني/ يناير 2015، وهي دورية نصف سنوية محكّمة تصدر مرّةً واحدةً كلّ ستة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية متخصصة وهيئة استشارية دولية فاعلة تُشرف على عملها، وتستند إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر وللعلاقة بينها وبين الباحثين. كما تستند إلى لائحة داخلية تنظّم عمل التحكيم، وإلى لائحة معتمدة بالمحكمين في مختلف أنواع الاختصاصات.

يَستوحي اسم المجلة المشتق من لغة العرب ومصطلحاتهم إيحاءات العلاقة بين الدلالة اللغوية العربية والقرآنية للجذر "س. ط. ر" وكلمتي Historia وIstoreing من أصول يونانية اللتين انبثق منهما علم التاريخ بصيغة History وHistoire. وتعتمد المجلة اسم "أسطور" بالمعنى الاصطلاحي الحديث لتأسيس "تاريخ عربي جديد" يتواصل مع الإنجازات العربية الأولى ولا يقطع معها، بل يجدّدها ويطوّرها ويؤسّس إبداعات جديدة.

تعتمد مجلة **أسطور** في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة وفق ما يلي:

- **أولًا**، أن يكون البحث أصيلًا مُعدًّا للمجلة حصرًا، وألّا يكون قد نُشر جزئيًا أو كليًا، أو نُشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قُدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو إلى أيّ جهة أخرى.
- **ثانيًا**، أن تُرفق مع البحث السيرة العلمية للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- **ثالثًا**، يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز للباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها وآخر إصداراته باللغتين العربية والإنكليزية.
2. الملخّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 300250 كلمة، والكلمات المفتاحيّة (Key Words) بعد الملخص، ويُقدّم الملخص في جمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرائق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصل إليها البحث.
3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهمّيتها، والمراجعة النقديّة لما سبق أن كُتب في الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضيّة البحث أو أطروحته، ووضع التصوّر المفاهيميّ وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجيّة البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيلًا بقائمة بيبليوغرافية في آخره تتضمن أهمّ المراجع التي استند إليها الباحث، إضافةً إلى المراجع الأساسية التي استفاد منها ولم يُشر إليها في الهوامش. وتُذكر في القائمة بيانات الأبحاث بلغتها الأصلية؛ أي باللغة الأجنبية في حال العودة إلى مصادر بلغة أجنبية.
4. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفق نظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (انظر: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).

5. لا تنشر المجلة مستلات أو فصولًا من رسائل جامعية أُقرّت إلا على نحوٍ استثنائي، وبعد إعدادها من جديد للنشر في المجلة من جهة الباحث، وفي هذه الحالة يجب على الباحث أن يشير إلى ذلك، ويقدّم بيانات وافيةً عن عنوان الأطروحة وتاريخ مناقشتها والمؤسسة التي جرت فيها المناقشة.

6. أن يكون البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.

7. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثًا في مجالات اختصاصها بأيّ لغة من اللغات، على ألّا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألّا يتجاوز عدد كلماتها 30002800 كلمة. ويجب أن يكون هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.

8. تهتم المجلة بنشر وثائق أصيلة من أرشيفات مختلفة أو نصوص مخطوطات. ويشترط في نشر الوثيقة أو النص المخطوط الالتزام بالمعايير المعمول بها في تحقيق ونشر النصوص، ويصحب النص المنشور بصورة الوثيقة أو صورة من الصفحة الأولى من النص، إضافة إلى معلومات تعريفية بالنص ومكان حفظه.

9. تُفرد المجلة بابًا خاصًا لمناقشات متعلّقة بفكرة أو نظرية أو قضية مُثارة في مجال علم التاريخ، من دون أن يتجاوز عدد الكلمات المناقشة فيها 30002800 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.

10. يراوح عدد كلمات البحث بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، والقائمة البيبليوغرافية وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها أيضًا، بين 80006000 كلمة. وللمجلة أن تنشر بحسب تقديراتها وعلى نحوٍ استثنائيّ بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات.

11. في حال وجود مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استُغلت بها في الأصل بحسب برنامجي إكسل (Excel) أو وورد (Word)، ولا تقبل الأشكال والرسوم والجداول التي تُرسل في شكل صور.

❁ **رابعًا**، يخضع كلّ بحث لتحكيم سرّي تامّ، يقوم به محكّمان متخصّصان تخصّصًا دقيقًا بموضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أُنجز في مجاله، ومن المعتمدين في قائمة المحكّمين - القراء في المركز. وفي حال تباين تقارير المحكّمين، يُحال البحث على محكّم مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة بموافاة الباحث بقرارها الأخير النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محدّدة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون ستة أشهر من استلام البحث.

❁ **خامسًا**، تلتزم المجلة بميثاق أخلاقي يشتمل على احترام الخصوصية والسرية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المُحال عليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والمحكّمين وفريق التحرير (الملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر الأبحاث لمقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.

2. لا تُدفع مكافآت ماليّة عن الموادّ من البحوث والدراسات والمقالات التي يتمّ نشرها؛ مثلما هو متّبَعٌ في الدوريات العلميّة في العالم، كما لا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.



the submitting author must include an image of that manuscript (or of its first page), as well as some explanatory details about the nature of the manuscript and the location in which it is archived.

9. *Ostour* carries a special section devoted to essays that address a point of contemporary, theoretical debate within the historical sciences. Such essays are between 2,800 and 3,000 words in length, and are subject to all of the same guidelines as regular research papers which apply.

10. Research papers submitted to *Ostour* must be between 6,000 and 8,000 words in length, not inclusive of bibliographies, footnotes and appendixes. The editorial board of *Ostour* reserves the right to publish articles of greater length, in exceptional circumstances where it deems this is merited.

11. All charts and tables must be submitted in a format compatible with Microsoft Office (specifically Word or Excel), making it possible for the data to be accessed. Submissions will not be accepted if any accompany graphs or charts are included purely as image files (such as JPEGs, GIFs, etc.).

❂ The peer review process for *Ostour* and for all journals published by the Arab Center for Research and Policy Studies is treated with the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader-reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in terms of a submitted paper's value, it is referred to a third reviewer. The editors undertake to notify all authors of a decision either to publish, to publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.

❂ *Ostour* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors. For a complete description of the ethical guidelines which adopted by *Ostour*, please see Appendix II.

1. The order of publication of submitted articles follows a set of purely technical determinants, and has no relation to the academic standing of the submitting author.

2. In keeping with global norms in the academic publishing industry, *Ostour* neither accepts payment in return for publishing an article nor does it offer payment to authors whose papers are published in the journal.





2. An abstract, ranging between 250 and 300 words in length, in both Arabic and English versions as well as a list of keywords. The abstract must explicitly detail the problematic that the research tackles, the methodologies used to cover it and the main conclusions which the author presents.

3. A clear exposition of the research problematic, the main aims of the paper and the importance of the results must be included. In addition, papers published in *Ostour* must include a critical review of the literature previously published on the topic. The hypothesis as well as the conceptual framework of the author and an analysis of the answers must all be presented. In addition, any research papers submitted for consideration must include a complete bibliography inclusive of all references, regardless of whether or not these appear in the footnotes. References must be maintained in the original language in which the source was written.

4. Authors must follow the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy. See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals.

5. Doctoral theses and other student projects are only published as part of the journal in exceptional circumstances. In such exceptional circumstances, the editorial board will require exhaustive information about the way in which the thesis in question was examined, and institutional correspondence information of those responsible for it.

6. All works must fall within the broad scope of *Ostour*.

7. Book reviews will be considered for submission to the journal provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer's academic discipline and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language. Book reviews are subject to the same standards of rigorous scrutiny which apply to research papers. Book reviews must be between 2,800 and 3,000 words in length. Book reviews/critiques are only accepted for titles published within the three years leading up to the submission.

8. *Ostour* carries a special section devoted to the examination of original documents, primary sources and manuscripts which are relevant to the journal's scope of interest. To the extent possible, publication of manuscripts/original documents follows the same standards and guidelines as research articles submitted to the paper. Before the publication of a text related to a manuscript can be considered,



Ostour: the Arab Journal for Historical Studies

Ostour is a peer-reviewed academic journal focused on the academic study of history (ISSN: 2305-2473). The first edition of this bi-annual journal was published by the Arab Center for Research and Policy Studies in January, 2015. *Ostour* is overseen by a specialist academic editorial board and an active international advisory board. Publication in *Ostour* and relations between authors and the editorial staff are all governed by a strict code of ethics. Review of submitted journal articles is overseen by a carefully selected list of approved reviewers who cover a broad range of academic specialisms and is governed by an internal set of by-laws.

The name of the journal draws on the archaic Arabic root *s-t-r* and also echoes, if only phonetically, the Greek and Latin *historia* and *Istorein* which have their contemporary cognates in today's *history*. In a similar fashion, *Ostour* seeks to establish a "new Arabic history", one which is rooted in an older tradition of Arabic historical writing and also builds to renew it.

In line with academic titles from across the globe, and in keeping with the standards set by the Arab Center for Research and Policy Studies across all of its journals, publication in *Ostour* follows a set of clear guidelines and procedures. Specifically, these include:

- Only original work which is drafted exclusively for publication within the journal will be accepted. No work which has been previously published fully or in part will be considered for publication in *Ostour*, except as part of an approved translation. Similarly, work which was previously presented at academic conferences will not be accepted for publication in the journal, with the exception of conferences hosted by the ACRPS.
- Submissions must be accompanied by the author's curriculum vitae (CV), in both Arabic and English versions.
- All submissions must include the following elements:

1. A title in both Arabic and English, as well as the author's correspondence information and institutional affiliation.

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

الكتب

اسم المؤلّف، **عنوان الكتاب**، اسم المترجم أو المحرّر، الطّبعة (مكان النّشر: النّاشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة؛ كما يلي:

نبيل علي، **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.

كيت ناش، **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، حيدر حاج إسماعيل (مترجم) (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النّحو التالي مثلًا: ناش، ص 116. (ما لم يكن يوجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يتمّ استخدام العنوان مختصرًا: ناش، **السوسيولوجيا**، ص 116).

أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النّحو التالي: ناش، كيت. **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، حيدر حاج إسماعيل (مترجم)، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة "وآخرون". مثال: السيد ياسين وآخرون، **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109. ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالآتي: ياسين، السّيد وآخرون. **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط 4، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

الدوريات

اسم المؤلّف، "عنوان الدّراسة أو المقالة"، **اسم المجلّة**، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال: محمد حسن، "الأمن القوميّ العربيّ"، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب: حسن، محمد. "الأمن القوميّ العربي"، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 120-135.

مقالات الجرائد

لا تُذكر إلّا في الهوامش (في قائمة المراجع لا تُذكر).

مثال: إيان بلاك، "الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطّرق الدبلوماسية مع دمشق"، **الغارديان**، 2009/2/17.

المنشورات الإلكترونية

اسم الكاتب (إن وجد)، "عنوان المقال أو التقرير"، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وجد)، شوهد في: 2016/8/9، في: http://www، مثال:

كريستوفر هِل، "السياسة الخارجية الأميركية على طريقة ترامب"، الجزيرة نت، 2016/8/7، شوهد في 2016/8/9، في: http://bit.ly/2aOCz9M

في حال وجود سلسلة تنشر على الموقع الإلكتروني، تُكتب بخط سميك (مثال: **تقدير موقف** أو **تقييم حالة** أو **تحليل سياسات** أو **دراسات**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ... إلخ).

إذا جرى الاقتباس عن كتاب أو تقرير أكاديمي أو دولي أو عن مجلة دورية تنشر على الإنترنت، تُذكر بيانات النشر حسب نوع الإصدار (كتاب، مجلة، تقرير)، ولكن يُضاف الرابط الإلكتروني بعد البيانات المعتادة لنشر تلك الإصدارات مع ضرورة ذكر رقم الصفحة التي جرى الاقتباس منها.

يتعين ذكر الرابط كاملًا بحيث يوصل القارئ إلى الصفحة الإلكترونية التي جرى الاقتباس منها مباشرة وليس إلى العنوان العام للموقع.

يتعيّن اختصار الرابط الإلكتروني من خلال "مُختصِر الروابط الإلكترونية" (e.g. Bitly or Goo.gl Shortener).

ملاحظة: في الهوامش وقائمة المراجع العربيّة، ينبغي أن يكون عنوان الكتاب أو المجلّة بالخطّ العريض. أمّا إن كان بلغة أجنبية، فينبغي أن يُكتب بخطّ مائلٍ.



Corresponding Bibliographical Entry: Springborg, Robert. "State-Society Relations in Egypt: The Debate Over Owner-Tenant Relations," *Middle East Journal*, vol. 45, no. 2 (Spring 1991), pp. 232-249.

Newspaper articles

Newspaper articles should be cited only in the footnotes (not in the Bibliography). As an example:

Ellen Barry, "Insisting on Assad's Exit Will Cost More Lives, Russian Says," *The New York Times*, 29/12/2012.

Electronic Resources

Author's name (if available), "The electronic resource's title," The website name, Date of publication (if available), accessed on d/m/y, at: shortened URL. As an example:

"Sovereign Wealth Fund Rankings 2015," Sovereign Wealth Fund Institute, accessed on 9/8/2016, at: http://bit.ly/1sQqBfr



Footnotes and Bibliography

Books

Author's name, *Title of the book in italics* (Place of Publication: Publisher, Year of Publication), page number. As an example:

Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99-100.

Successive footnotes would be in the form: Pollan, p. 3.

If there is more than one reference by the same author, we use a short title: Pollan, *Omnivore's Dilemma*, p. 3.

The corresponding bibliographical entry: Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

Books written by four or more authors should follow the same rules as above, but only the first author is named, followed by "et al.". As an example: Dana Barnes et al., *Plastics: Essays on American Corporate Ascendance in the 1960s* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 142.

In successive footnotes: Barnes et al., p. 142.

The corresponding bibliographical entry: Barnes, Dana et al. *Plastics: Essays on American Corporate Ascendance in the 1960s*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Periodicals

Author's name, "Title of the article," *Name of Journal in italics*, volume number, issue number, page number. As an example:

Robert Springborg, "State-Society Relations in Egypt: The Debate Over Owner-Tenant Relations," *Middle East Journal*, vol. 45, no. 2 (Spring 1991), p. 247.

أخلاقيات النشر في مجلات المركز العربي

- تعتمد مجلات المركز قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والمحكّمين على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على محكّمَين معتمديْن لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين المحكّمين، تُحيل المجلة البحث على قارئ مرجّح آخر.
- تعتمد مجلات المركز محّكمِين موثوقِين ومجرّبِين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
- تعتمد مجلات المركز تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.
- لا يجوز للمحرّرين والمحكّمين، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخصٍ آخر، بما في ذلك المؤلّف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومةٍ متميّزة أو رأيٍ جرى الحصول عليه من خلال التحكيم قيد السرّية، ولا يجوز استعمال أيٍّ منهما لاستفادةٍ شخصية.
- تقدّم المجلة في ضوء تقارير المحكمين خدمة دعم فنّي ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
- تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير التحكيم، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
- تلتزم مجلات المركز بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
- احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحرّرون والمراجعون المادّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب.
- احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلّف من المؤلّفين، أو الشركات، أو المؤسّسات ذات الصّلة بالبحث.
- تتقيد المجلات بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.

- النسخة النهائية للبحث والتعديلات: تعرض المجلة النسخة المحررة شبه النهائية من البحث بصيغة PDF على الباحث قبل النشر. وفي هذه المرحلة، لا تُقبل أيّ تعديلات مهمّة أو إضافات على البحث، إلّا ما كان من تصحيحاتٍ أو تصويبات أو تعديلات طفيفة؛ وذلك ضمن أمدٍ زمني وجيز جدًا تُحدّده رسالة المجلة إلى الباحث.

- **حقوق الملكية الفكرية**: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكّمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًّا أو كلّيًا، سواءٌ باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذنٍ خطي صريح من المركز العربي.

- تتقيد مجلات المركز في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.

- **المجانية**: تلتزم مجلّات المركز العربي بمجّانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين من جميع رسوم النشر.



10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.

11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language, without an explicit written authorization from the ACRPS.

12. *Ostour*'s editorial board fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will not proceed before obtaining the authorization from the journal in question.

13. *Ostour* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.



Ethical Guidelines for ACRPS Periodicals

1. The *Ostour* editorial board maintains confidentiality and adheres to objectivity in the peer reviewing process. It adopts an anonymized peer review process, where the editorial board selects the appropriate reviewer to assess paper's suitability for publication, according to specific criteria. In case of a conflict between the reviewers regarding the publication assessment, a third reviewer will be selected.
2. *Ostour* relies on a pool of experienced peer reviewers who are up to date with the latest developments in their field.
3. *Ostour* adopts a rigorous internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge (Editor-in-Chief or those standing in for the editor), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes must be kept confidential and cannot be used for personal gain.
5. When needed, based on the reviewer report, the editorial board may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. *Ostour*'s editors commit to informing authors of the acceptance or otherwise of their manuscripts, based on the reviewers' report, or to notify authors in case of rejection, specifying the reasons for rejection.
7. The journal is committed to providing quality professional copy editing, proof reading and online publishing service.
8. Fairness: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and scientific merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflict of interests: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which they have conflicts of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.



دعوة للكتابة

تدعو دورية أُسطور الأكاديميين والباحثين وسائر الكتّاب المهتمين بالبحث التاريخي -المنفتح عن منهجيات العلوم الأخرى ومقارباتها بما فيها مقاربات العلوم الدقيقة- إلى الكتابة في صفحاتها. تقبل الدورية الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية، وتفتح صفحاتها أيضًا لمراجعات الكتب ونشر النصوص والوثائق الدفينة. تخضع كل المواد التي تصل إلى أُسطور لتحكيم أكاديميين متخصّصين. ولذلك تتوخّى الدورية التزام المعايير الدوليّة المتعارف عليها. ويضمن هذا الالتزام تراكمًا علميًا جادًا وجودة المادة التي تصل إلى القراء. تهدف هذه الدورية إلى أن تكون طيّعة الفهم لدى المتخصّصين وغير المتخصّصين من القراء من دون التضحيةِ برصانة المضمون.

ترسل كل الأوراق الموجهة إلى النشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة

ostour@dohainstitute.org

قسيمة الاشتراك

OSTOUR أُسطور

الاسم ....

العنوان البريدي ....

البريد الإلكتروني ....

عدد النسخ المطلوبة ....

طريقة الدفع ☐ تحويل بنكي ☐ شيك لأمر المركز



Invitation to Submit Papers

The editors of *Ostour* invite scholars from across all the disciplines and specializations of history to submit papers for consideration in future editions of the journal. *Ostour* publishes in Arabic across all fields of history. The journal also carries critical, incisive essays and book reviews as well as primary source materials. All submitted manuscripts will be subject to the same rigorous peer review process. The journal aims to advance historical knowledge and understanding for diverse audiences of professional historians and non-specialists alike while continuing to uphold its high academic standards.

All manuscripts submitted for publication should be addressed to the Editor-in-Chief by email to:

ostour@dohainstitute.org

الاشتراكات السنوية

(عددان في السنة بما في ذلك أجور البريد المسجل)

للأفراد:

20 دولارًا في لبنان.
30 دولارًا في الدول العربية والأفريقيّة.
50 دولارًا في أوروبا.
60 دولارًا في القارة الأميركية.

للمؤسسات:

30 دولارًا في لبنان.
40 دولارًا في الدول العربية والأفريقيّة.
60 دولارًا في أوروبا.
80 دولارًا في القارة الأميركية.

عنوان الاشتراكات:

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIESS
جادة الجنرال فؤاد شهاب - بناية الصيفي 174 - مار مارون
ص.ب: 11-4965 رياض الصلح 2180 1107 بيروت - لبنان
هاتف: 9/8/991837 1 961+
فاكس: 991839 1 961+
بريد إلكتروني: distribution@dohainstitute.org

عنوان التحويل البنكي:

Beneficiary: ARAB CENTER FOR RESEARCH AND POLICY STUDIES
Bank: SOCIETE GENERALE DE BANQUE AU LIBAN SAL
Branch: MAZRAA - AL MAMA STREET - SGBL BLDG.
BEIRUT - LEBANON
Swift: SGLILBBX
IBAN: LB63 0019 0001 1004 3696 6650 4023
Account No.: 011 004 369 666504 023





Hichem Djaït (2021-1935) هشام جعيط



في هذا العدد



دراسات

حياة عمامو
هشام جعيط والمستشرقون

كمال عبد اللطيف
هشام جعيط والتأسيس لأنوار عربية

سمية الوحيشي
هشام جعيط في ميزان السيرة النبوية الحديثة

عمرو عثمان
هشام جعيط والسيرة النبوية: في نقد المنهج

حسن حافظي علوي
إسهام هشام جعيط في التأريخ للنظم والمؤسّسات في بلاد المغرب

شهادات

محمّد حسن
من بواكير مؤلفات هشام جعيط: سؤال الماضي وهاجس المصير

مراجعات كتب

عبد الحميد هنية
مراجعة كتاب **هشام جعيط: مسار باحث ومفكر تونسي**

كمال عبد اللطيف
مراجعة كتاب **هشام جعيط: مسار باحث ومفكر تونسي**

حياة عمامو
مراجعة كتاب **تفكّر التاريخ، تفكّر الدين**

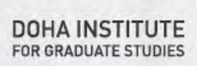


سعر النسخة

قطر	30 ريالًا	**العراق**	5000 دينار	**الجزائر**	250 دينارًا
السعودية	30 ريالًا	**تونس**	5 دنانير	**المغرب**	30 درهمًا
الإمارات	30 درهمًا	**سورية**	200 ليرة	**موريتانيا**	700 أوقية
البحرين	3 دنانير	**لبنان**	10000 ليرة	**ليبيا**	5 دنانير
الكويت	ديناران	**الأردن**	ديناران	**فلسطين**	3 دولارات
عُمان	3 ريالات	**اليمن**	400 ريال	**الصومال**	3500 شلن
مصر	10 جنيهات	**السودان**	20 جنيهًا		


ISSN 2410-0870


المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



DOHA INSTITUTE
FOR GRADUATE STUDIES